

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI

IMMANUEL KANT'TA ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan:
20142206011 Nefise Barak

Danışman:
Doç. Dr. Kurtul Gülenç

İSTANBUL – 2017

Nefise BARAK tarafından hazırlanan **Immanuel Kant'ta Eleştiri ve Diyalektik** adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince Oybirliğiyle / ~~Oyçokluğuyla~~ Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 26 / 10 / 2017

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Kurtul GÜLENÇ (Danışman)



Jüri Üyesi : Prof.Dr. H. Bülent GÖZKÂN

.....

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe Ü.Öğr.Üy.)

.....

Yedek Jüri Üyesi : Prof.Dr.Kaan H. ÖKTEN

.....

Yedek Jüri Üyesi : Doç.Dr. Güncel ÖNKAL(Maltepe Ü.Öğr.Üy)

.....

İÇİNDEKİLER

Sayfa no.

ÖNSÖZ	II
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
TABLolar LİSTESİ.....	VI
1. GİRİŞ	1
2. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ VE FELSEFİ ELEŞTİRİSİ	6
2.1. Eleştiri Öncesi Dönem	6
2.2. Eleştirel Dönem	13
3. TEORİK AKIL: ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK	23
3.1. Teorik Akıl ve Eleştiri	23
3.2. Teorik Akıl ve Diyalektik	36
4. PRATİK AKIL: ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK	47
4.1 Pratik Akıl ve Eleştiri.....	47
4.2 Pratik Akıl ve Diyalektik	58
5. YARGI YETİSİ: HAYALİ BİR GEÇİT	67
6. KANT'IN POLİTİK EVRENİ VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİNİN SINIRLARI. 83	
6.1 İtaat ve Eleştiri	84
6.2 Direniş ve Eleştiri.....	93
7. KANTÇI ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİĞİN SERÜVENİ	103
7.1. Alman İdealizmi ve Diyalektik	104
7.2. Karl Marx ve Eleştiri.....	119
8. SONUÇ	132
9. KAYNAKÇA.....	136
10. ÖZGEÇMİŞ	144

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, “bugün içinde bulunduğumuz toplumsal politik koşullarda ve bu koşulların belirli bir etkisiyle oluşan aynı zamanda mevcut koşulları da etkileyen felsefi düşünce içerisinde neye yönelik, nasıl bir eleştiri de bulunabiliriz ki, bu eleştiri değiştirici ve dönüştürücü bir etki yaratabilsin?” sorusundan neşet etmiştir. Her geçen gün içinde bulunduğumuz koşulların bu sorunun hem yanıtının zorunluluğunu ortaya koyması hem de bu sorunun yanıtında henüz büyük bir suskunluğu barındırması beni bu soruya olanaklı bir yanıt vermiş olan Immanuel Kant felsefesini incelemeye teşvik etti. Kuşkusuz felsefi düşünce içerisinde eleştiri denilince akla gelen ilk isim Kant’tır. Öyle ki, Kant felsefesi, eleştirel felsefe olarak da anılmakta; felsefi bir eleştirinin ve belli bakımlardan toplumsal ve politik bir eleştirinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğinin olanaklı bir yanıtını ortaya koymaktadır. Kant felsefesi içerisinde bu yanıtın neden, nasıl ve ne amaçla ortaya konulduğu sorgulanmaya başlandığı anda diyalektik kavramı ile karşılaşılacak, Kant düşüncesi içerisinde diyalektiğin konumunun irdelenmesinin zorunluluğu da ortaya çıkacaktır. Tüm bu söylenenlerden hareketle bu tez çalışması Immanuel Kant felsefesi içerisinde eleştiri ve diyalektik kavramlarına odaklanacak ve Kant düşüncesi içerisinde eleştirinin neliğini ortaya koymaya çabalayacaktır. Bu çaba, bu çalışmasının neşet ettiği sorunun yanıtındaki suskunluğa Kant düşüncesinden hareketle bir ses vermeyi umut etmektedir.

Bugün, “burada nasıl bir eleştiri?” sorusunu düşünmeme imkân açan, yaşamı ve eserleriyle bu soruya mümkün cevaplardan biri olan büyük filozof Immanuel Kant’ta büyük bir saygıyla sonsuz teşekkür ederim. Tez süreci boyunca eleştiri ve önerileriyle bana kılavuzluk eden tez danışmanım Doç. Dr. Kurtul Gülenç’e büyük teşekkür ederim. Lisans ve yüksek lisansta Prof. Dr. Hasan Bülent Gözkân’dan almış olduğum Kant dersleri bu tez çalışmasının felsefi zeminini güçlendirmiştir, kendisine teşekkür ederim. Eğer ki, felsefe hakikatten yolda olmaksın, bana yol boyunca eşlik eden, hem düşünsel anlamda hem de günlük yaşamın karmaşık ilişkileri içerisinde beni cesaretlendiren ve güldüren en nihayetinde yolun sonunun neşeye ve sevince

ıkması gerektiğini hatırlatan Sevgili Engin Abat’a gönülden teşekkür ederim. Kendisinden ne öğrendiğimi bir türlü bilemediğim, fakat bana tüm öğrenmelerime temel olacak bir şeyi öğrettiğini hissettiğim hocam ve dostum Filiz Demirel’e teşekkür ederim. Varlığıma ve varoluşuma en büyük katkıyı sunan güzel anneme, babama ve haylaz kardeşlerime teşekkür ederim. Kuşkusuz bu tezin yazarı ben olsam da düşünmeme eşlik eden ve katkı sağlayan birçok kişi, birçok karşılaşma ve olay vardır. İsimlerini tek tek sayamayacağım, belki isimlerini bile bilmediklerim olan bu birçok kişilere yürekten teşekkür ederim. Eğer ki bu çalışma bir kişiye ithaf edilecekse, dostum Özver Gökhan Arpaçay’a hasretle, umutla ve gelecek güzel günlerde...

Nefise Barak
İstanbul -2017

ÖZET

IMMANUEL KANT'TA ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK

Bu araştırma spesifik olarak Immanuel Kant düşüncesinde eleştiri ve diyalektik kavramlarının işlevlerini ortaya koymakta, Kant'ın kendi yaşadığı çağda nasıl bir felsefi eleştiri ve toplumsal eleştiri anlayışı ortaya koyduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma ilkin genel hatlarıyla Kant'ın eleştiri öncesine dönemini konu alarak başlar ve eleştirel döneme geçişin ipuçlarını sunar. Devamında Kant'ın eleştirel dönemini konu alır ve üç *Kritik*'in eleştiri ve diyalektik kavramları çerçevesinde incelenmesini felsefi eleştirinin nasıl yapıldığını ortaya çıkarır. Bir sonraki aşamada Kant'ın hukuk ve politika üzerine olan düşüncelerini eleştiri kavramı merkezinde, itaat ve direniş kavramlarıyla birlikte bir analizini ortaya koyar. Bu araştırma Kant'ın felsefi eleştirisinin diyalektik kavramı çerçevesinde nasıl şekillendiğinin ve felsefi eleştiriden hareketle şekillenen toplumsal eleştirinin açmazlarıyla sonuçlar.

ANAHTAR KELİMELE: Eleştiri, Diyalektik, Özgürlük, Çelişki, İtaat, Direniş.

ABSTRACT

CRITIQUE AND DIALECTIC IN IMMANUEL KANT

This study specifically reveals the functions of the concepts of critique and dialectic in Immanuel Kant's thought, purpose to examine what kind of philosophical critique and social critique Kant presents in his own time. In this respect, the study first begins by taking Kant's pre-critical period as a general outline, and provides clues to critical period. In continuation, the critical period of Kant and then reveals how philosophical critique is done to examine the three *Critique* within the framework of critique and dialectic concepts. Next stage, reveals the analysis of Kant's thoughts on law and politics at the center of the concept of critique along with the concepts of obedience and resistance. This research results in how Kant's philosophical critique is shaped within the dialectic concept and the dilemmas of social critique shaped by philosophical critique.

Key words: Critique, Dialectic, Freedom, Contradiction, Obedience, Resistance.

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3.1: Kant'ın kategoriler tablosu, 32.

Tablo 5.1: Aklın üst yetilerinin tablosu, 71.



1. GİRİŞ

Henüz açık olan yol yalnızca eleştirel olandır.

Immanuel Kant

Immanuel Kant *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin önsözünde yaşadığı çağı, esasen her şeyin kendisinin boyunduruğu altına girdiği ve ona boyun eğmek zorunda olduğu bir eleştiri çağı olarak tanımlar.¹ Kant'ın kendi çağını böyle tarif etmesi mutlak suretle çağının toplumsal-siyasal ve düşünsel uğraklarından biri olan Aydınlanma düşüncesiyle ilişkilidir. Aydınlanma düşüncesi en genel ifadesiyle bireyin, eleştirel aklın, temel haklarının, eşitlik ilkesinin, bilimsel düşüncenin, sekülerleşmenin, ilerleme fikrinin ön plana çıktığı kültürel, düşünsel ve siyasal bir harekete işaret eder. Bu radikal değişim köklerini feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde üçüncü sınıf olarak ortaya çıkan burjuva sınıfında bulur.² Burjuva sınıfının üçüncü bir unsur olarak tarih sahnesine çıkması siyasal ve toplumsal alanın yeniden yapılanmasını gerektirmiştir. Bu durum, siyasal-tarihsel bir uğrak olarak mutlakiyetçi devlet anlayışından anayasal düzene geçiş sürecini doğurmuş ve Fransız Devrimi'nin öne çıkan nedenlerinden biri haline gelmiştir. 18. ve 19. yüzyılda tüm Avrupa'da iktidarın ve ona ait kurumların meşruiyetinin sorgulanması, bireylerin sahip olması gereken haklar ve nasıl siyasi ve toplumsal bir organizasyonun olması gerektiği gibi konular felsefi tartışmaların da kaynaklarını oluşturmuştur.³ Kant'ın yaşadığı çağ, kısaca değinildiği gibi, gerek toplumsal-siyasal anlamda gerekse düşünsel anlamda bir kriz dönemine ve özellikle bir meşruiyet krizine işaret eder.⁴

¹ Immanuel KANT, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 18.

² “Aydınlanma düşüncesi, akılcılıktan zenginleşmeden, doğaya daha çok egemen olmaktan, ilerleme inancından buna yol açan üretim ve ticaretten beslenmekteydi. Dolayısıyla bu düşüncenin savunucuları, dönemin ekonomik yönden ilerici gelişmeler ile doğrudan ilgili sınıfları idi; yani tüccarlar, ekonomi alanında aydınlanmış toprak sahipleri, bankerler, okumuş orta sınıf imalatçıları ve girişimcilerdi.” Mehmet Semih GEMALMAZ, *Devlet, Birey ve Özgürlük*, 84.

³ Uğur KÖMEÇOĞLU, *Eleştirel Kant'ı Eleştirememek*, 135.

⁴ “Kant'ın ‘çağımız eleştiri çağıdır’ ya da Diderot'nun ‘her şey eleştirilmelidir’ derken kastettikleri şey, kabullenilmiş bütün inançların, bilgilerin, değerlerin, geleneklerin, toplumsal-siyasal kurumların aklın süzgecinden geçirilip acımasızca eleştirilmesidir. Bu entelektüel tutumun ardındaki toplumsal- siyasal amaç, burjuvazinin kurtulmak istediği feodal düzenin ve bu düzenle ilişkilendirilen her şeyin düşünsel

Kant'ın çağını, bir eleştiri çağı olarak ilan etmesi aynı zamanda toplumsal, siyasal ve düşünsel alanda yaşanan krizin de ilanıdır. Kant'ın yaşadığı çağdan hızlıca kendi çağımıza bir sıçrama yapıldığında hala bir kriz çağının içinde olduğumuz kolaylıkla görülmektedir. Kuşkusuz iki yüzyılı aşkın süreçte krizin aktörleri farklı belirlenimler kazanmıştır. Güçlenen kapitalist üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin belirlenim kazandırdığı ve inşa ettiği dünyamız, küreselleşmenin dayanılmaz hafifliği ile krizin kendisi haline gelmiştir. Kriz kendisini gerek toplumsal siyasal alanda gerekse düşünsel alanda açığa çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak, Kant'ın yaşadığı çağda olduğu gibi kendi çağımızın da en temel problemleri özgürlük problemi çerçevesinde kristalleşmekte ve eleştiri önemini, zorunluluğunu ve aciliyetini hala dayatmaktadır.

Renhart Koselleck kritik/eleştiri ve kriz kavramları arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: “Her ikisi de ayırt etmek, seçmek, yargılamak, karar vermek anlamına gelen Yunanca κρίνω sözcüğünden gelir; Ortaçağ'da ise önlem almak, tartışmak, savaşmak anlamlarına gelmiştir. ...Yunanca κρίνω ve κρισις sözcüklerinin kullanımı köken olarak olmasa bile genellikle hukuk ve hukuk sistemi anlamına geliyordu.”⁵ Eleştirinin etimolojisi ile ilişkili öne çıkan diğer anlamı Koselleck şöyle vurgular: “κρίτιχος sözcüğü, bu yargılama, karar verme ve bir yargıya varma ve daha genel olarak da lehte ve aleyhte olanı tartma yeteneğine ve sanatına, ‘kritik’ yargılama etkinliğine gönderme yapar.”⁶ Eleştiri yada kritik kavramının bu anlamları Kantçı eleştirinin hangi bağlamlarda kullanıldığını da açığa kavuşturur. Yargılama ve ayırt etme anlamları ile Kantçı eleştiri bir sınır çekme faaliyetidir.⁷

Kant düşüncesinde eleştirinin ayırt etme, yargıya varma ve sınır çekme faaliyeti, aklın diyalektik hareketinden kaynaklanır. Kant düşüncesinde diyalektik, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi aklın olumsal olarak kullandığı bir yöntem değil,

düzeyde eleştirilip çürütülerek yerle bir edilmesi ve böylece somut değişim için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır.” **Batıda Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 521.

⁵ Reinhart KOSELLECK, **Kritik ve Kriz**, Çev. Eylem Yolsal Murteza, 166.

⁶ A.g.k., 166.

⁷ Kantçı eleştiri, kriz ve kritik kavramlarının yanında ve bunlarla yakın bir ilişki içinde bulunan kriter kavramına da çağrı yapar. Kriter; kritik/eleştiri için gerekli ölçüt olarak kritiğin/eleştirinin hareket noktasını açık eder ve kritik/eleştiri kriterden hareketle bir faaliyette bulunur. Kriz ise kriterin muğlaklaştığı ve kritik faaliyetin yürümediği noktada baş gösterir ve bir kargaşa alanına işaret eder.

aksine aklın yapısında olan işleyiştir.⁸ Saf aklın kullanımının yapısında olan diyalektik hareketi, insan aklının sınırlarını aşarak bilinemez olanla ilişkili alana sıçrar ve insan aklını kaçınılamaz olarak transandantal yanılsamalara sürükler. Bu doğrultuda, transandantal yanılsamalar her ne kadar kaçınılamaz ve engellenmesi zor olsa dahi, eleştiri bu noktada saf aklın sınırlarını belirler ve insan aklının transandantal bir yanılsamaya sürükleneceği noktalara işaret eder. İnsanın, aklın diyalektik hareketi ile transandantal yanılsamalara sürükleneceği noktalar ise metafiziğin en çetrefilli problemlerini oluşturan Tanrı, Evren ve Ruh kavramlarıdır. Kant'a göre bu kavramlar, bir bilgi nesnesi değil, insan aklının transandantal ideleri, bilmenin a priori koşullarıdır. Tanrı, Evren ve Ruh üzerine hiçbir suretle bilgi sahibi olunamaz, çünkü bu konuda deneyimden gelen hiçbir veri yoktur. Fakat yine de insan aklı bu kavramlar üzerine düşünmekten ve onların bilgisini arzulamaktan kendini alıkoyamaz. Kant için bu kavramlar hakkında elde edildiği sanılan her türden bilgi transandantal bir yanılsamaya işaret eder ve söz konusu transandantal yanılsamanın eleştiri tarafından sınanması gerekir. Kant'a göre transandantal yanılsamalar ne duyulardan ne de kategorilerin transandantal kullanımından ortaya çıkar. Transandantal yanılsamalar; eleştiri tarafından yeterince denetlenmeyen ve aklın diyalektik hareketinden kaynaklı saf anlama yetisi içerisinde hareket edeceği alanın sınırlarını aşan yargı yetisinde açığa çıkar ve ancak eleştiri sayesinde fark edilebilir ve sınanabilir.

Kant düşüncesinde eleştirinin hayati önemi, toplumsal alanda da kendini gösterir. Toplumsal ve siyasal alanda ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü çerçevesinde şekillenen eleştiri toplumsal ve siyasal reformların gerçekleşmesinde katkıda bulunur ve bir özgürleşme pratiği sunar. Bu doğrultuda çalışma, Kant düşüncesi içerisinde eleştiri ve diyalektik kavramlarını inceleyerek Kant düşüncesinde hem felsefi hem de toplumsal bir eleştirinin nasıl ortaya konulduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amacın gerçekleştirilmesi bugün içinde bulunduğumuz koşullarda eleştirinin neliğini, işlevini, gücünü ve güçsüzlüğünü anlamak ve ortaya koymak için önemli bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede araştırma boyunca; 'Kant neden eleştiri kavramına merkezi bir önem atfetmiştir? Kant için

⁸ Ersin Vedat ELGÜR, **Felsefenin Arzusu Politika**, 136.

eleştiri ne anlama gelir? Kant düşüncesinde eleştirinin işlevi nedir? Kant düşüncesi içerisinde eleştirinin diyalektik ile ilişkisi nedir? Kant’ın bir devrim niteliği taşıyan felsefi eleştirisi toplumsal alana nasıl sirayet etmiştir ve bu alanlarda Kantçı eleştirinin işlevi nedir?’ gibi sorulara yanıt aranmıştır. Bu sorular bağlamında tez çalışması altı ana bölümden oluşmaktadır.

“Kant’ın Eleştirel Felsefesi ve Felsefi Eleştirisi” başlıklı ilk bölümde genel hatlarıyla Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserine kadarki dönemi mercek altına alınarak Kantçı eleştirinin kökleri ve eleştirel felsefeye giden yolların taşlarının nasıl döşendiği ortaya konacaktır. Bunu takiben Kant’ın eleştirel dönemi incelenecek, Kant’ın metafizik eleştirisi ve bu doğrultuda şekillenen akıl eleştirisi ele alınacaktır.

“Teorik Akıl: Eleştiri ve Diyalektik” başlıklı bölümde *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde eleştiri ve diyalektik kavramlarına odaklanılacak ve aklın teorik kullanımında eleştirinin işlevi sorgulanacaktır. Benzer bir biçimde “Pratik Akıl: Eleştiri ve Diyalektik” başlıklı bölümde ise *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinden hareketle eleştiri ve diyalektik kavramları irdelenerek bu kavramların ilişkisi gösterilecektir. Böylece saf aklın hem teorik hem de pratik kullanımında eleştiri ve diyalektik kavramları incelenmiş, Kant’ın felsefi eleştirisinin ana hatları gösterilmiş olacaktır. Devamında ise “Yargı Yetisi: Hayali Bir Geçit” başlıklı bölümde *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eseri ele alınarak Kant’ın eleştirel felsefesini nasıl bütünlüklü bir biçimde yapılandırmaya çalıştığı genel hatlarıyla açıklanacak, eserin “Estetik Yargı Yetisinde Eleştirisi” bölümündeki eleştiri ve diyalektik kavramları analiz edilecek ve bu bölümdeki *sensus communis* kavramının toplumsal alanın ve kamusal iletişim yolunun koşullarını ortaya koymasından hareketle Kant’ın politik düşüncelerine geçiş yapılacaktır.

“Kant’ın Politik Evreni ve Toplumsal Eleştirinin Sınırları” başlıklı bölümde Kant’ın hukuk ve politika üzerine olan çalışmaları arasında paralel okumalara gidilerek Kantçı eleştirinin toplumsal alandaki işlevi sorgulanacak, bu çerçevede eleştiri kavramı itaat ve direniş kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınacak ve Kantçı eleştirinin toplumsal alandaki sınırları ortaya konulacaktır. Şüphe yok ki burada kullanılan kamusal alan ifadesi, Kant’ın yaşadığı dönemden günümüze farklı

anlamlar yüklenerek gelen bir ifadedir ve neliği oldukça önemli bir tartışma konusudur. Fakat kamusal alan ifadesi çalışma içerisinde Kant’ın “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” makalesinde tanımlanan aklın kamusal kullanımının gerçekleştiği alanı ifade eder. Aynı zamanda hukuki-politik alan ifadesi ise aklın özel kullanımının gerçekleştiği alana karşılık düşer. Toplumsal alan ifadesi ise, hukuki-politik alanı ve kamusal alanı kapsar.

“Kantçı Eleştiri ve Diyalektiğin Serüveni” başlıklı tezin değerlendirme bölümünde ise Kant sonrası düşüncede eleştiri ve diyalektik kavramlarının nasıl dönüştüğü ele alınacaktır. Bu doğrultuda diyalektik kavramı, Alman İdealizmi düşüncesi içerisinde, eleştiri kavramı ise Karl Marx düşüncesi içerisinde değerlendirilecek ve Kant felsefesindeki eleştiri ve diyalektik kavramlarına Kant sonrası felsefi düşünce içerisinde bir bakış sunularak söz konusu kavramlar analiz edilecektir.

Sonuç olarak Kant düşüncesi içerisinde eleştiri ve diyalektik kavramları analiz edilmiş olacak, bu kavramların birbirleri ile olan ilişkileri ortaya konulacak ve Kantçı eleştiri hakkında bütünlüklü bir bakış sağlanmış olacaktır. Bu bakış, krizin kendisi olan çağımızda “nasıl bir eleştiri?” sorusuna olanaklı bir yanıt ortaya koyacaktır.

2. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ VE FELSEFİ ELEŞTİRİSİ

2.1. Eleştiri Öncesi Dönem

Çalışmanın bu ilk bölümünde Kant'ın 1746 ve 1781 yılları arasındaki çalışmaları yalnızca genel hatlarıyla ve temel problemleri bağlamında ele alınacak ve eleştirel felsefeye giden yolun taşlarının nasıl döşendiği açık edilmeye çalışılacaktır. Kant'ın 1746'dan 1781'e kadar olan 35 yılı kapsayan bu döneminde, Kant'ın çalışmalarını konuları bakımından kendi ayırmak ve bölümlemek mümkündür. Frederick C. Beiser "Kant'ın Entelektüel Gelişimi: 1746-1781" (*Kant's Intellectual Development: 1746-1781*) adlı makalesinde, 1746'dan 1781'e kadar olan dönemi dört bölüme ayırır. İlk bölüm; 1746'dan 1759'a kadar olan çalışmalarını kapsar ve bu yıllarda Kant'ın amacı, metafizik için bir temel sağlamaktır. Beiser'in ifadesiyle bu doğrultuda Kant; "Tanrı'nın bilgisini, inayetini, ölümsüzlüğün ve doğanın ilk nedenlerinin olanaklılığının gerekçelenebildiği rasyonalist epistemolojiyi geliştirdi."⁹ Beiser'in bölümlemesinin ikinci evresi; 1760'dan 1766'ya kadar olan, Kant'ın erken rasyonalist epistemolojisinden ayrıldığı ve skeptisizme doğru yöneldiği, deneyimin sınırlarını aşan metafiziğin olanağını bütünüyle reddettiği yıllardır. Kant'ın 1760'lı yıllardaki çalışmalarından Heinz Heimsoeth şöyle bahseder: "Kant'ın felsefesi 1760 yılından sonra yeni bir döneme girmiştir. 1762-63 yıllarında üç yeni yazısı çıkar. Bu yazılar onun artık kendi yoluna girdiğini göstermektedir. 1760'ların ortalarında çıkan yazılarında ise, Kant'ın gelenekle gelen metafizik karşısındaki tavrının büyük bir sarsıntı geçirdiği görülür."¹⁰ Heimsoeth'un da ifade ettiği gibi 1760 sonrası Kant'ın kendi özgün yanını ortaya koymaya başladığı yıllardır. Kant 1750'li yıllardaki çalışmalarında sadece evrenbilim ya da doğa felsefesi sorunlarıyla uğraştığı halde; 1760 yılı sonrası yazılarında, Tanrı hakkındaki bilgimizin kanıtlanması, ölümsüzlük, ahlak ve estetik konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Beiser'in bölümlemesinden hareketle üçüncü dönemde, yani 1766'dan 1772 yılları arasındaki çalışmalarında Kant, metafiziğe sabit temeller atma inancıyla, yeniden metafizik üzerine düşünmeye

⁹ Frederick C. BEISER, *Kant's Intellectual Development: 1746-1781*, 26-61.

¹⁰ Heinz HEIMSOETH, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu, 37.

başlamıştır. Özellikle 1769 yılı Kant için bir dönüm noktası olmuştur, bu Kant'ın notlarına düştüğü “1769 yılı bana büyük bir ışık getirdi”¹¹ cümlesinde de açığa çıkmaktadır. Beiser'in Kant'ın eleştiri öncesi dönemine ilişkin son bölümlemesi ise 1772'den 1780'e kadar geçen yılları kapsar. Belirtmek gerekir ki Kant'ın eleştiri öncesi dönemi entelektüel yaşamına dair bölümlemelerde farklılıklar gösterilebilir. Örneğin Lewis White Becks, Kant'ın entelektüel yaşamının 1770'e kadar olan dönemini eleştiri öncesi dönem olarak, 1770'den sonraki dönemini de eleştirel dönem olarak ikiye ayırır.¹² Martin Schönfeld ise 1771'den 1780'e kadar olan dönemi *silent decade* olarak adlandırır ve Kant'ın bu yıllar arasında çok az eser verdiğini yazar.¹³ *Silent decade*, sessiz on yıl, daha güzel bir ifadeyle sessizlik yılları; Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine yoğunlaştığı ve yeni bir felsefe yapma biçiminin temellerini attığı, düşünme uğraşı içinde geçen sessiz yıllardır. Johann Caspar Lavater 1774 Şubatında Kant'a şöyle yazar: “Lütfen bana birkaç satırla bildirir misiniz, öldünüz mü? Doğru dürüst yazı yazmasını bilmeyenler neden bu kadar çok yazarlar da bu işi o kadar mükemmel yapabilen siz hiçbir şey yazmazsınız. Neden susuyorsunuz?”¹⁴ Kuşkusuz bu sessizlik yılları felsefi düşünce içerisindeki büyük bir fırtınanın da habercisiydi. Nitekim öyle de oldu.

Kant, 1746 yılında, üniversite öğrenciyken *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserini bitirme çalışması olarak yazmıştır. Fakat dönemin akademik dil ölçütü Latince olduğu için Kant bu çalışmasını doktora tezi olarak sunmamıştır.¹⁵ Eserin basımı 1749 yılında gerçekleşmiştir. Bu eserinde Kant, genel olarak cisimlerdeki kuvvet üzerine ve Leibnizcilerin canlı kuvvetler öğretisine ilişkin soruşturmalarda bulunmuş, kinetik enerjinin nasıl ölçüleceği konusunda Leibnizciler ile Kartezyen düşünce arasında bir uzlaşma aramıştır. Schönfeld, Kant'ın bu eserini eleştiri öncesi dönemin başlangıç noktası olarak görmez. Schönfeld bu düşüncesini, Kant'ın yazdığı bu ilk kitabın, hayatının geri kalanında doğa üzerine düşüncelerine egemen olacak Newtoncu dönüşüm için yeterli olgunluğa sahip

¹¹ A.g.k., 37.

¹² Lewis White BECK, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, 438.

¹³ Martin SHONFELD, *The Philosophy of Young Kant*, 17.

¹⁴ Aktaran: Ernst CASSİRER, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, 145.

¹⁵ Kant 12 Haziran 1755'de *Ateş Üstüne (De Igne)* adlı çalışmasını doktora tezi olarak dekanlığa sunmuştur.

olmadığı ve bu kitapta henüz eleştiri öncesi plana hükmeden, metafiziğin temel konularının da belirginleşmediği biçiminde gerekçelendirir.¹⁶ Heimsoeth, Kant'ın gençlik çağının ilk büyük eseri olarak, 1755'te yayımlanan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı ya da Newton İlkeleri Uyarınca Ele Alınmış Tüm Dünya Yapısının Kavranması ve Mekanik Kaynağı Hakkında Deneme* adlı kitabını ele alır. Fakat bu kitap Ernst Cassirer'in aktardığı üzere piyasaya çıkmamıştır. Cassirer'in ifadesiyle eser: "Özel bir talihsizlikle kamuoyu tarafından hiç bilinmiyordu. Yayıncı yapıtın basımı sırasında iflas etmiş, tüm malları mühürlenmişti ve böylece yapıt kitap olarak piyasaya çıkmamıştı."¹⁷ Kant bu eserinde, dönemin doğa bilimlerine dayanan evren bilimini ve kendisini bizim deneyimimize sunan doğa düzenini, mekaniğin ilkeleriyle anlamayı amaç edinmiştir. Heimsoeth'in ifadesiyle Kant "[b]u yazısında Newton'un doğa ilkelerinden kalkarak bu ilkeleri evrenin oluşuna uygulamaya çalışmış[tır]."¹⁸ 1755 yılının bir diğer ürünü ise Kant'ın üniversitede ders verebilmek için Latince kaleme aldığı, *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* başlıklı metafizik üzerine olan ilk çalışmasıdır. Manfred Kuehn, Kant'ın bu eserinde cevaplamaya çalıştığı soruları şöyle aktarır: "Doğrunun mümkün olmasının nihai temelleri nelerdir? ya da herhangi bir şeyin doğru sayılması için neyi verili almak gerekir?"¹⁹ Kant bu çalışmayı, "Çelişmezlik İlkesi Üzerine", "Yeter Sebep İlkesi Üzerine ya da Çoğunlukla Anıldığı Gibi Yeter Sebep İlkesi Üzerine" ve "Belirleyen Neden İlkesinden Türeyen ve Sonuçları Açısından Çok Verimli Olan Metafizik Bilginin İki İlkesinin Ortaya Konulması" başlıklarıyla üç bölüme ayırmıştır.²⁰ Kant'ın yaptığı bölümlemelerden de anlaşılacağı üzere bu çalışma Kant'ın Gottfried Wilhelm Leibniz ile olan bir hesaplaşmasıdır. Kewin W. Hector, Kant'ın bu çalışmasının amacını, bize bilme yetisinin ilk ilkeleri üzerine, bilme yetisine dayanarak ışık tutmak olduğunu belirtir.²¹ Kant bu çalışmasında Leibnizci ve

¹⁶ Bkz. (13), SHONFELD, 18. Ayrıca belirtmek gerekir ki; 1754 yılında Berlin Bilimler Akademisi, "Dünya'nın eksenini çevresinde, gece ve gündüzü oluşturan hareketinde değişiklik olmuş mudur?" sorusuyla bir yarışma düzenler. Kant bu yarışmaya *Dünya'nın yörüngesinde bazı değişikliklerin olup olmadığı* başlıklı bir makale ile katılır ve Kant bu makalesinde; Newton'un yer çekim yasasını, doğanın evrensel motoru olarak tanımlar.

¹⁷ Bkz. (14), CASSIRER, 52.

¹⁸ Bkz. (10), HEIMSOETH, 28.

¹⁹ Manfred KUEHN, *Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, 83.

²⁰ Immanuel KANT, *A New Elucidation Of The First Principles Of Metaphysical Cognition*, Çev. ve Ed, David Walford, 1-45.

²¹ Kewin W. HECTOR, *The Theological Project of Modernism*, 32.

Wolffcu rasyonalizmin bazı merkezi ilkelerini savunsa bile Leibniz ve Christian Wolff'u sıkı sıkıya eleştirmiştir. Fakat Kant'ın bu eserinde yine de rasyonalizm geleneğine hala bağlı olduğu görülür. Kant'ın Leibniz ile hesaplaştığı bir diğer çalışması ise 1756 tarihli, profesörlük için Latince kaleme aldığı *Fiziksel Monodoloji* başlıklı eseridir. Kant'ın bu eserindeki amacı; Leibniz-Wolff okulunun metafiziğini, Newton'un matematik doğa ilkeleri ve geometrisiyle birleştirme yönündedir. Kuehn'in ifadesiyle: "Kant'ın 'Fiziki Monodoloji'nin merkezindeki niyetlerinden biri monadların bölünemezliği ya da temel niteliği ile uzamın sonsuz bölünebilirliğinin çelişkili olmadığını göstermektir."²² Kant Newtoncu fiziği yalnızca bilimsel içeriği ile değil aynı zamanda felsefi yönüyle de değerlendirir. Geldiğimiz yere kadar değinmiş olduğumuz Kant'ın eserlerinde Leibniz-Wolff okulunun etkisi görülür. Bu yıllarda Kant, Wolff metafiziğinin gayelerine kesin bir ilgi duysa ve Wolffcu rasyonalizmin temel ilkelerini savunsa bile hiçbir zaman Wolff'un müridi olmamıştır. Beiser, erken döneminde Kant'ı "dogmatik metafizikçi" olarak görür ve bu görüşünün, Kant'ın "dogmatik uyku" hakkındaki ünlü tabiriyle bizzat Kant'ın kendisi tarafından onayladığını düşünür.²³ Fakat bu uyku kuşkusuz kısa bir iç geçirmeden fazla olmayacaktır.

1760 yılı sonrasında Kant, düşünsel olarak yeni bir döneme girmiş ve çalışmalarının konuları farklılaşmıştır. Bu kısımda değinilecek olan ilk çalışma *Dört Kıyassal Biçimin Yanlış Safsatacılığının Gösterilmesi* adlı 1762 yılında yayımlanan eserdir. Bu eserinde Kant, geleneksel skolastik mantığı kesin bir biçimde eleştirir ve eleştirel dönemde düşünmesinin merkezi konusu olan yargı kavramını tartışır. Bu eserde Kant anlama yetisinin (*Verstand*) ve aklın (*Vernunft*), temel de farklı olan yetiler olmadığı ikisinin de yargılamada rol oynadığına kanaat getirir. Kant, 1762 yılının sonlarında *Tanrının Varoluşunun Bir Kanıtlanımı İçin Mümkün Biricik Kanıt* adlı eserini yayımlar. Kant'ın Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya yönelik olan bu çalışması rasyonel teolojinin bir parçasıdır. Heimsoeth'in ifadesiyle: "Kant henüz tanrının varlığının, felsefi kanıtlamalarla gösterilmesinin olanağı olduğuna

²² Bkz. (19), KUEHN, 85.

²³ Bkz. (9), BEISER, 26-61.

inaniyordu.”²⁴ Bu yıllarda Kant’ın yayımladığı bir diğer önemli eser ise: *Negatif Nicelikleri Evren Bilgisine Uygulama Denemesi* adındadır. Kant bu çalışmasında fizikte ve matematikte ortaya çıkan karşıtlıkların, mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan farklı olduğuna işaret eder. Kant bu çalışmasında gerçeklik alanındaki bir bağlantının bilgisine varmak için salt mantık formlarının olmadığı sonucuna varır.²⁵

1761 yılında Berlin Akademisi 1763 yılı için bir yarışma düzenler. Yarışmanın sorusu şudur: “Genel olarak metafizik doğrular, özel olarak da doğal teoloji ve ahlakın ilk ilkeleri geometrik doğrularla aynı derecede kanıtlanabilirler mi eğer kanıtlanamazlarsa onların kesinliğinin doğası nedir ve ne dereceye kadar bu kesinliği elde ederler ve bu kesinlik yeterli midir?” Kant yarışmaya 1764 yılında yayımlanacak olan *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma* adlı eseri ile katılır.²⁶ Kant bu çalışmasıyla eleştirel felsefeye giden yola bir taş daha koymuş ve metafizikte geometrik yöntemin kullanılışı ve rasyonalizme yönelik düşüncelerinde ise, bazı kırılmalar yaşamıştır. Kant bu eserinde matematiksel kesinliğin felsefi kesinlikten farklı olduğunu öne sürer ve matematiğin sentetik yöntemi takip edebileceğini lakin metafiziğin analitik yöntemle hareket etmesi gerektiği kanaatine varır. Kant’ın 1766 yılında anonim olarak çıkan eserinin ise şöyle tuhaf bir adı vardır: *Bir Büyücünün Metafiziğin Düşleriyle Aydınlatılan Hayalleri*. Emanuel Swedenborg (1688-1772) adında İsveçli bir kâhini konu alan bu eser, Kant’ın ruh ve ölümsüzlük üzerine analizlerde bulunduğu, ruhun bilgi konusu edinilemeyeceği sonucuna vardığı ve en önemlisi de bilginin sınırlarının çizilmesine yönelik düşüncelerin tohumlarının atıldığı bir eserdir ve eleştirel felsefeye giden yolda çok önemli bir kilometre taşıdır. Kant 1768 yılında *Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* başlıklı bir eser yayımlar. Bu eser örtüşmeyen eller olarak bilinen bir usamlama içermektedir ve Hasan Bülent Gözkân’ın ifadesiyle “Bu usamlama, kısaca söylenirse, sağ el ile sol el arasındaki

²⁴ Bkz. (10), HEİMSOETH, 38.

²⁵ A.g.k., 44.

²⁶ “Berlin Akademisi, gelen yazılar üzerine kararını Mayıs 1763’deki oturumunda verdi. Birincilik ödülü Moses Mendelssohn’un yazısına verildi. Kant’ın ‘Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma’ yazısından ise ‘son derece değerli ve övgüye değer’ bir yazı olarak söz edildi.” Bkz. (14), CASSIRER, 76.

farkın dayanağını mutlak uzay anlayışıyla ilişkilendirir ve Leibnizci bağıntısal uzay anlayışıyla Newtoncu uzay anlayışı arasındaki tartışmada Newtonculuk lehindeki tercihin gerekçesini oluşturur.”²⁷ Leibniz’in uzay kavramının eleştirisini verdiği bu eserde Kant sonuç olarak: “mutlak uzayın, dışsal duyunun bir nesnesi (*Gegenstand*) değil, tersine tüm dışsal duyuları öncelikli olarak mümkün kılan temel bir kavram (*Grundbegriff*) olduğunu ortaya koymuş ve eleştirel dönemdeki uzay üzerine olan düşüncelerinin temellerini atmıştır.”²⁸ Kant’ın 1760 ve 1770 yılları arasındaki son eseri 1770 tarihli *Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne* adındadır. Bu eser, Kant’ın eleştirel felsefeye geçişteki en önemli eserdir. Kant burada, hissetme yetisi (*Sinnlichkeit*) ve anlama yetisi arasındaki ayrımları inşa eder. Kant’ın ifadesiyle: “Duyarlığın nesnesi duyulur olandır, düşünce tarafından kavranmayan hiçbir şey içermeyen şey ise düşünseldir. Antik okullarda bunlardan birincisine *phenomenon*, ikincisine *noumenon* deniyordu.”²⁹ Ayrıca Kant bu çalışmasında Wolff’u açık bir biçim de *phenomenon* ve *noumenon* arasında sadece mantıksal bir ayrım yaptığı için doğrudan eleştirir. Bu çalışmanın bir diğer önemli noktası, Kant’ın zaman ve mekânı algının kendi yapısına ait formlar olarak değerlendirmesidir. Kant’ın bu eserde, hissetme yetisine de önem atfederek, empirizm ve rasyonalizm arasında kurduğu bağı açıkça ortaya serdiği görülür. Kuşkusuz Kant, empirizm ve rasyonalizm arasındaki sentez düşüncesini bir anda yakalamış değildir. Cassirer’in ifadesiyle: “Kant’ın düşünsel gelişiminin betimi bakımından bir ipucu olarak ihtiyaç duyulup sık sık aranan bu rasyonalizm-empirizm şematik karşıtlığı, ne var ki bu gelişimin betiminde açıklayıcı olmaktan çok yanıltıcı olmuştur. Çünkü Kant’ın temel araştırma ve düşünme yönü daha en başından beri, onun ‘empirik’ ve ‘rasyonel’ olanın derin birliğini hep göz önünde tuttuğunu zaten gösterir.”³⁰

Buraya kadar Kant’ın eserleri genel hatlarıyla ve kronolojik bir sırayla aktarılmıştır. Şimdi ise Kant’ın eserlerinin temel problemlerine ilişkin bir gruplandırma için Lewis White Becks’in Kant’ın eleştiri öncesi dönemine ilişkin

²⁷ Hasan Bülent Gözkan, **Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştirel Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında**, 1.

²⁸ A.g.m., 6.

²⁹ Aktaran: Bkz. (19), KUEHN, 181.

³⁰ Bkz. (14), CASSIRER, 59.

değerlendirmesine değinmekte fayda vardır. Becks Kant'ın 1770'e kadar olan eleştiri öncesi dönemini işgal eden dört problem olduğunu saptar ve bunları şöyle ortaya koyar: metafizik yöntem ve metafiziğin faaliyet alanının uygunluğu, uzayın doğası (*the natura of space*), nedensellik kavramı ve varoluş (*existence*) kavramıdır.³¹ Becks Kant'ın eleştiri öncesi dönemini işgal eden dört problemten biri olan “metafiziğin yöntemi ve faaliyet alanı” probleminin işlendiği bölümde Kant'ın *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler, Fiziksel Monodoloji, Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma ve Bir Büyücünün Metafiziğin Düşleriyle Aydınlatılan Hayalleri* eserlerini incelemiştir. Becks'in bu incelemesinden hareketle, Kant, söz konusu eserlerde, temel olarak, metafiziğin yöntemini belirlemeye ve faaliyet alanını tahayyül etmeye çalışmıştır, diyebiliriz. Becks'in bölümlemesine göre; Kant'ın *Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* eseri “uzay” problemine, *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması ve Negativ Nicelikleri Evren Bilgisine Uygulama Denemesi* eserlerinde “nedensellik kavramı” problemine ve son olarak yine *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması ve Tanrının Varoluşunun Bir Kanıtlanımı İçin Mümkün Biricik Kanıt* eserlerinin ise varoluş problemine odaklandığı iddia edilebilir.³²

Kant 1746'dan 1760'a kadar olan eserlerinde genellikle doğa bilimine ilişkin konuları işlemekle beraber 1760'dan 1770'e kadar olan düşünsel gelişiminde genellikle, mantık, matematik, fizik ve metafizik; anlama yetisi ve duyarlılık; numen ve fenomen arasında ayrımlar inşa ederek eleştirel felsefeye giden yolu açmış; tanrı ruh, doğa, zaman, mekan, ahlak, ve estetik üzerine olan düşümleriyle de bu yolun taşlarını döşemiştir. 1770'den 1780'e kadar geçen sessizlik yıllarındaysa, eleştirel felsefeye giden yolun taşları, sağlam temeller üzerine döşenmiştir.³³ Görüleceği üzere Kant'ın eleştiri öncesi dönemi, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde ele alınan temel problemlerin keşfedildiği, temel ayrımların ortaya konduğu ve Kantçı eleştirinin kökenlerini gösteren 35 yılı kapsayan bir dönemdir.

³¹ Bkz. (12), BECK, 439, 440.

³² A.g.k., 438- 455.

³³ Ayrıntılı bilgi için bakınız: William. H. WERKMEİSTER, **Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development.**

Kant 21 Şubat 1772 yılında Marcus Herz'e şöyle bir mektup yazar: "Son hedefine kadar sürdürülen araştırmanın tüm içerdikleri üstüne burada geniş bir açıklama yapmaksızın şunu söylemekle yetinebilirim ki, görüşümün en önemli noktasına ulaştım ve şimdi teorik olduğu kadar pratik bilginin doğasını da, bu doğa salt entelektüel bir doğa olduğu sürece içerecek bir salt akıl eleştirisini ortaya koyabilecek noktadayım. Bu eleştirinin ilk bölümü metafiziğin kaynaklarını, yöntem ve sınırlarını içerecek ve önce salt ahlaklılık ilkeleri üzerinde duracaktır ve üç ay içerisinde bu yapıtı yayınlayacağım."³⁴ Fakat eser Kant'ın tahmin ettiği gibi üç ay içerisinde değil, uzun yıllar sonra yayımlanacaktır. Kant Christian Garve ve Moses Mendelssohn'a yazdığı mektuplarda, on iki yıldan fazla bir zamandır titizlikle elden geçirdiği malzemeyi "dört-beş ayda, adeta uçarcasına" kaleme aldığını bildirir.³⁵ Bu haliyle dahi *Saf Aklın Eleştirisi* başyapıttır ve düşüncenin rüzgârını bambaşka yerlere çevirmiştir. Çünkü Cassirer'in ifadesiyle: "Onlar büyük sanat yapıtları gibi mükemmelliğin tacını taşımazlar; tersine onlar sürekli bir oluşumun bir kesitini ve düşünen bir kafanın sürekli arayışını yansıtır." ³⁶

2.2. Eleştirel Dönem

Kant'ın çalışmaları, *Saf Aklın Eleştirisi* eserine kadar olan ve "Eleştiri Öncesi Dönem" olarak tabir edilen yıllarda belirtildiği üzere konuları bakımından farklılık gösterir. Bu konular bizi Kant'ın felsefi eleştirisinin köklerine götürür ve Kantçı eleştirinin nasıl şekillendiğini, Kantçı düşüncenin nerelerden zuhur ettiğini ortaya koyar. Kuşkusuz bu ifadeler Kantçı düşüncenin, eleştiri öncesi dönemle sınırlandırılarak anlaşılabileceğine işaret etmez, yalnızca Kantçı eleştirinin doğum yerlerine dikkat çeker. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nden *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar olan eleştirel döneminde önceden ele aldığı farklı konuları daha da ayrıntılandırarak bir bütünlük içinde yeniden yapılandırmaya çabalar. Bu doğrultuda çalışmanın devamında Kant'ın eleştirel felsefesi konu edinilecek ve *Saf Aklın*

³⁴ Aktaran: Bkz. (14), CASSIRER, 142. Ayrıca Bkz: Immanuel KANT, **Philosophical Correspondence 1759-99**, Çev. ve Ed. Arnulf Zweig, 73.

³⁵ Bkz. (14), CASSIRER, 147.

³⁶ A.g.k., 148.

Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Yetisinin Eleştirisi eserlerinde eleştiri ve diyalektik kavramlarının izi sürülecek, Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde eleştirinin işlevi sorgulanacak ve diyalektik ile ilişkisi ortaya koyulacaktır.

Kant'ı daimi olarak meşgul eden iki şey vardır. Kant'ın ifadesiyle “İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası.”³⁷ Kant üzerimdeki yıldızlı gök ifadesiyle; insanın bulunduğu yerden başlayan dıştaki duyular dünyasını, içimdeki ahlak yasası ifadesiyle de; insanın görünmez benliğinde ve kişiliğinde başlayan gerçek bir sonsuzluğu olan fakat bir anlama erişince fark edilebilen bir dünyayı kasteder. Kant'ın kendini daimi olarak meşgul eden bu iki dünyayı anlama ve anlamlandırma çabası, onu insan ve insan aklı üzerine düşünmeye sevk eder. Çünkü her iki dünya da, insanın ötesinde ve aşkın alanlarda değil, doğrudan doğruya insanın kendi varoluşunun bilincindedir.³⁸ Buradan hareketle, Kant'ın akıl eleştirisinin, insanda düğümlenen ve metafizik içerisinde ele alınan bu iki dünyayı anlama ve kavrama çabasından zuhur ettiği söylenebilir.

Kant'ı aklın eleştirisine götüren düşünce, metafizik soruşturmasından kaynaklanır. Metafiziğin çözmeye çalıştığı sorular, Kant'a göre insan aklının doğasında mevcuttur ve insan aklı bu soruları düşünmekten ve onlara yanıt aramaktan kaçınmaz. Kant'ı eleştiriye, yani akıl eleştirisine götüren düşünce ise, aklın doğasından kaynaklanan bu sorularla hesaplaşmayı göze almasıyla başlar. Çünkü Kant, metafiziği, sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği bir kavga alanına benzetir. Metafizik Ortaçağ boyunca bütün bilimlerin kraliçesi olarak görülmüştür. Kant'a göre olguya değil de eğilime bakıldığında metafiziğin önemi açığa çıkar ve bu sebeple de metafizik bilimlerin kraliçesi unvanını tam olarak hak eder. Oysaki bilimlerin kraliçesinin o eski günleri geride kalmış, Kant'ın ifadesiyle; “çağımızda onu bütünüyle hor gören yaygınlık kazanmış bir moda” egemen olmuştur.³⁹ Kant'ın

³⁷ Immanuel KANT, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, 174.

³⁸ A.g.k, 174.

³⁹ Bkz. (1), KANT, 17.

gözünde bilimlerin kraliçesi olarak metafizik, itibar görmeyen, kendi başına bırakılmış, yoksullaşmış adeta kendi kaderine ağılamaya terk edilmiştir.

Kant “bilimlerin kraliçesi” istiaresini muazzam bir biçimde siyasi bir analogi ile sürdürür. Kant, Allen W. Wood’un ifadesiyle; “Metafiziğin yönetimini, meşruiyetini yitirmiş partizan bir hükümetle işleri kendi keyfine göre idare eden ve buna bağlı olarak sürekli saldırıya maruz kalan münkariz bir despotun yönetimi gibi görür.”⁴⁰ Kant’a göre metafiziğin, dogmatiklerin egemenliği altında bulunduğu sıradaki gücü despotçadır. Fakat dogmatiklerin egemenliği altında despotça bir güce sahip olan metafiziğin yasaları, Antik Yunan barbarlığının izlerini taşıdığı için, metafizik, iç savaşlar yüzünden tam bir kargaşa alanına dönüşmüştür. Bir türlü kesin bir yargıya varamayan, Kant’ın tarif ettiği üzere; “toprağı sürekli olarak işleyip kesin bir biçimde yerleşmekten nefret eden”, bu sebeple de bir çeşit göçebeymiş gibi hareket eden septikler, kargaşa alanında kurulmaya çalışılan birliği iyice parçalamışlardır. John Locke’un başını çektiği empiristler bu dağılan birliği yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Manfred Baum’a göre, Locke, *İnsanın Anlama Yetisine ilişkin Deneme* eserinde, dogmatikler ile septikler arasındaki çatışmalara: “...Bizzat metafiziğin kuramsal yapısını (yani anlama yetisi ile aklı) açıklayıcılık yetileri bakımından sıkı bir sınava tabi tutarak son vermeyi denemişti.”⁴¹ Locke böylece, dogmatikler ve septikler arasındaki iddiaların meşrulukları hakkında bir hükme varabileceğini düşünmüştü. Kant’a göre Locke sorunu ortaya doğru bir biçimde koymuş olsa dahi, tüm bilgileri deneyime dayandırdığı için bir başarı sağlayamamış, “her şey eskimiş, yıpranmış ve delik deşik olmuş dogmatizme” yeniden düşmüştür. Wood’un ifadesiyle; “Metafizik, bir yandan hiçbir otorite tanımayan şüphecilerin, diğer yandan da kraliçenin soyunu tecrübenin ayaktakımına bağlamaya ve Kant’a göre meşruiyet elde edemeyecek temeller üzerinde yükselen bir bilim cumhuriyetini, monarşinin yerine getirmek isteyen ampiristlerin saldırısına uğrar. Üçüncü hücum da, metafiziğin ampirik olmayan iddialarını (çoğunlukla eleştiriye tabi tutmadan) kabul edip, bu iddialar bakımından herhangi bir ‘hükümete’ sadakati reddeden

⁴⁰ Allen W. WOOD, *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, 48.

⁴¹ Manfred BAUM, *Kant ve Saf Aklın Eleştirisi / Kants Kritik der reinen Vernunft*, Çev. Nafer Ermiş, 36.

‘kayıtsızlardan’ gelir.”⁴² Metafiziğin içler acısı bu durumuna ve içler acısı kaderine kayıtsız kalmaya çabalamak nafiledir çünkü metafizik sorulara insan yapısı ilgisiz kalamaz. Tüm bu kargaşa içerisinde Kant’ın amacı ise sonu gelemeyen bu çatışmaların ve saldırıların olup bittiği kavga alanının, yani metafiziğin “hâkimiyetini meşrulaştırmak, bununla birlikte haklı otorite taleplerinin menzilini sınırlandırmaktır.”⁴³ Tam da bu noktada eleştiri, bilimlerin kraliçesinin kuvvetlerini, aklın doğal yasalarına dayanarak belirleyen ve sınırlandıran bir muhakeme görevi görmektedir. Belirtmek gerekir ki Kant’ın eleştiri ile kastettiği, kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisi değildir, Kant’ın bizzat kendi ifadesiyle:

“...genel olarak us yetisinin *tüm deneyimden bağımsız olarak* kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum; öyleyse bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, kaynağını olduğu gibi alan ve sınırlarını da belirleyecektir.”⁴⁴

Görüldüğü üzere eleştiri, genel olarak metafiziğin -saf akıl ile edinilen her şeyin sistemli bir biçimde düzenlenmiş bir envanterinin- olanaklı olup olmayacağı konusunda karar verecek, metafiziğin kapsamını ve sınırlarını göstermeye çalışacaktır. Bu minvalde saf akıl sanık sandalyesine oturtulacak ve sorgulanacaktır. Ama diğer taraftan *Saf Aklın Eleştirisi* olarak ortaya konulan bu mahkemede hem savcılık makamında soruşturma yetkisine hem de yargıç olarak karar verme yetkisine sahip olan yine saf akıldır. Bu doğrultuda Kant yalnızca aklın kendisi ile ve onun saf düşünmesiyle uğraşacaktır. Bu uğraş boyunca cevaplanmaya çalışılacak soru, aklın deneyden gelen her türlü malzeme ve yardımdan yoksun kaldığında, hangi sınıra kadar ilerleyebileceği sorusudur. Başka bir ifadeyle metafizik alanındaki kargaşayı durdurma olanağını açığa çıkaracak ve böylece metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığını ortaya koyacak soru Kant’ın ifadesiyle; “Anlak ve Us, tüm deneyden bağımsız olarak, neyi ve ne denli bilebilir”⁴⁵ şeklinde formüle edilmiştir. Bu noktada Kant için eleştiri en yalın haliyle, aklın kendi kendisini kritize ettiği, kendi gücü

⁴² Bkz. (40), WOOD, 48.

⁴³ A.g.k., 48.

⁴⁴ Bkz. (1), KANT, 18.

⁴⁵ A.g.k., 19. Bu alıntıda Aziz Yardımlı’nın “Anlak” olarak çevirdiği *der Vestandt* ve “Us” olarak çevirdiği *die Venunft*’tur ve yazar tarafından çalışma boyunca sırasıyla “Anlama Yetisi” ve “Akıl” olarak kullanılmıştır.

doğrultusunda, kendi kendisini sınırlandırdığı ve bu sınırlar dâhilinde neyi bilip neyi bilemeyeceğini ortaya koyduğu bir faaliyettir.

Metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı düşüncesi Kant'ı güvenilir bir bilim olma yoluna giren alanları düşünmeye ve bunun nedenini araştırmaya sevk eder. Kant mantık biliminin çok eski zamanlardan beri bilimin güvenilir yoluna girdiğine kanaat getirmiştir. Kant'a göre mantıkta şaşılacak ve takdir edilecek bir başka yan ise, mantık biliminin ileriye doğru bir adım bile atmamış olmasıdır. Kant'a göre bu durum, mantığın bütünlüklü yapısına bakıldığında, onun tamamlanmış bir alan olmasından ileri gelir. Kant mantığın bu başarısını kendi sınırlarını tam olarak belirleyip ortaya koymasından kaynaklandığını düşünür. Kant'ın ifadesiyle; "Mantık böylesine başarılı olmuşsa, bu üstünlüğünü yalnızca sınırlanmışlığına borçludur."⁴⁶ Mantık uğraşacağı alanın sınırlarını belirlediği için anlama yetisi, bilgi alanında kendinden ve kendisinin bilgiye sağladığı formlardan başka bir şeyle uğraşmaz. Kant mantık hakkında düşüncelerini ortaya koyduktan sonra matematik ve fizik bilimlerinin yapısı üzerine düşünmeye başlar. Kant'ın ifadesiyle; "Matematik ve Fizik, nesnelerini a priori belirlemeleri gereken iki kuramsal us bilimidir."⁴⁷ Hem matematik hem de fizik güvenilir bir bilim olma yoluna girmiştir. Fakat aynı durum metafizik için geçerli değildir. Çünkü belirtilmiş olduğu gibi metafizik; "Güçlerini baştan sona kendilerine özgü bir savaş oyununda tüketmeyi isteyenlerin bir kavga alanı olmaya yazgılanmış görünmektedir."⁴⁸ Mantık, matematik ve fiziğin güvenilir bir bilim olma yoluna girmesi fakat metafiziğin savaş meydanı olmaktan çıkamaması ve kendi meşruiyetini bir türlü sağlayamaması Kant'ta şu soruyu sordurur: "Öyleyse, bugüne dek bu alanda bilim için hiçbir güvenilir yolun bulunmamış olmasının nedeni nerede yatar?"⁴⁹ Kant benzer bir soruyu *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da⁵⁰ şöyle ifade eder: "Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen

⁴⁶ A.g.k., 22.

⁴⁷ A.g.k., 23.

⁴⁸ A.g.k., 24.

⁴⁹ A.g.k., 24.

⁵⁰ Bundan sonra, metin içinde *Prolegomena* olarak anılacaktır.

ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?”⁵¹ Bu durumda Kant, ister bilginiz isterse bilgisizliğimiz kanıtlansın bir an önce bu durumun bir çözüme kavuşturulması ve bu iddialı bilimin yapısı konusunda bir karara varılması gerektiğine kanaat getirir. Metafiziğin güvenilir bir bilim olma yoluna girememesi bu yolun olanaksız olmasından mı kaynaklanmaktadır? Ya da yanlış bir yol tutulmakta veya yanlış bir yöntem mi izlenmektedir? Bu sorular Kant’ı yöntem değişikliği üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Kant güvenilir bir bilim olma yoluna girmiş olan mantık, matematik ve doğa bilimlerinin metafizikle olan benzerliklerine dayanarak, en azından bunlardaki yöntem değişikliğini taklit etmeyi denemenin gerektiği kanısına varmış ve ünlü Kopernik analojisini ortaya koymuştur.

Kant’ın Kopernik Devrimi üzerinden kurmuş olduğu bu analogi, Kant’ın düşünsel alanda yaptığı devrimi ortaya sermesi açısından büyük önem arz eder.⁵² Kant’a göre, kendine kadar gelen metafizik çalışmaları, bilginin nesnesine tabii olduğunu ve bu nesneler etrafında yapılanması gerektiğini kabul ediyordu. Kant’ın ifadesiyle; “Bugüne dek tüm bilginizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır.”⁵³ Tam da bu nedenle Kant, nesnelerin bilginize uyması kabulünden hareket edilip edilmeyeceğinin sınanması gerektiğine kanaat getirir. Kopernik Devrimi analogisi bu noktada ortaya çıkar. Kopernik, bütün yıldızlar kümesinin, gözlemcinin çevresinde döndüğünü varsayan (dünya merkezli) ve bu varsayımdan hareketle, gök cisimlerinin hareketlerine ilişkin açıklamaların, deneysel verilerle uyuşmadığını fark eder. Kopernik şaşırtıcı bir hamle yaparak, gök cisimlerinin gözlemcinin etrafında döndüğü varsayımını bırakıp, gözlemcinin hem kendi etrafında

⁵¹ Immanuel KANT, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 3.

⁵² Kant’ın Kopernik analojisini *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin ilk baskısında yer almaz, Kant bu analogiyi eserin ikinci baskısının önsözünde ortaya koyar. Bu analoginin eserin ikinci baskısında yer almasından kaynaklı farklı yorumlar yapılmaktadır. Fakat bu yorumlar konumuz özelinde olmadığı için inceleme alanının dışında tutulacaktır. Fakat bu konuya ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için bkz: Sebastian GARDNER, **Kant And The Critique of Pure Reason**, 37-44. Ayrıca Kant’ın Kopernik devrimi üzerinden kurduğu analogi hakkında Kant yorumcularının yürüttüğü tartışmaları serimlemesi açısından ayrıntılı bilgi için bkz: S. Morris ENGEL, **Kant’s Copernican Analogy: A Re-examination**, 243-251. Bu konu çerçevesinde aydınlatıcı başka bir çalışma için bkz: Milos RASTOVIĆ, **Kant’s Copernican Revolution**, 19-26.

⁵³ Bkz. (1), KANT, 25.

hem de sabit gök cisimlerinin etrafında döndüğü varsayımını (güneş merkezlik) temele alır. Başka bir ifadeyle dünya merkezli evren varsayımından güneş merkezli evren varsayımına geçiş yapar. Kopernik'in bu hamlesi başarıyla sonuçlanır ve genel geçer bir doğruluk kazanır. Kant Kopernik'in yaptığı bu hamlenin benzerini metafizik alanda yapacaktır. Bilgi, nesnesine tabii değildir, tam aksine “bildiğimiz nesneler, bu nesneleri bilme tarzımıza tabiidir.”⁵⁴ Kant'ın Kopernik analojisinden hareketle; gözlemcinin ya da öznenin kendi etrafında dönmesi, aklın, kendi yapısı ve iç işleyişi için nesnenin zorunlulukla bir veri olarak kabul edilmesine işaret eder. Başka bir ifadeyle, bilgi oluşum sürecindeki aklın içsel işleyişine denk gelir. Gözlemcinin ya da öznenin kendi etrafında dönmesi ise, kendinde a priori olarak verili olan etrafında hareket etmesine işaret eder. Bu minvalde bilginin nesnesine tabii olduğu varsayımı geride bırakılarak, bilginin öznenin bilme tarzına tabii olduğu varsayımı temele alınır. Fakat kendi etrafında dönen özne aynı zamanda nesnenin de etrafında döner. Bu durumda, bilgi oluşum sürecinde öznenin dışarıdan gelen deney verilerine de tabii olduğuna başka bir ifadeyle bilgideki deneysel öğeye de işaret eder. Bu yöntem değişikliği Kant'a deneyimin kendisinin, bir bilgi biçimi olarak daha nesne verilmeden önce deneyimi mümkün kılan kuralın a priori olarak mevcut olduğunu gösterir. Yani deneyimin nesnesinin zorunlulukla kendini apriori kavramlarda gösteren kurala uyması ve bu apriori kavramlarla uyum içerisinde bulunması gerekir. Theodor W. Adorno Kant'ın Kopernik analojisi üzerinden; bilmenin öncelerde nesnelerde aranan öğelerini şimdi özneye yüklendiğini ve buradan hareketle Kant'ın öznelciliğe dönüş yaptığını söylemenin yanlış olduğunu vurgular. Adorno'nun ifadesiyle; “Felsefede öznelliğe dönüş felsefenin modern tarihinde Kant'tan çok daha öncelere, Descartes'a kadar gider. Kant'ın önemli habercilerinden İngiliz David Hume'un bir anlamda Kant'tan daha öznelci olduğu da söylenebilir. Ayrıca, *Saf Aklın Eleştirisi* özne ve özneye dönüşten çok, bilmenin nesnel doğasıyla ilgilidir.”⁵⁵ Adorno'ya göre burada yeni olan şey; bilginin geçerliliğinin yani nesnelliğin, öznellikten gidilerek başka bir deyişle bilgi mekanizmaları üzerine, bilginin olanakları ve sınırları üzerine düşünülerek ortaya

⁵⁴ Bkz. (40), WOOD, 53.

⁵⁵ Theodor W. ADORNO, *Aşkınsallık Kavramı Üzerine*, Çev. Mine Haydaroğlu, 56.

konulmasıdır.⁵⁶ Bu minvalde Kopernik Devrimi temelde; mutlak hakikatlerin deneyimden bağımsız olmalarıyla, ama yine de bir eleştiri nesnesi oluşturmalarıyla ilgilidir. Adorno'nun ifadesiyle: "Eleştiri mutlak hakikatlerin içinden geçen bir siper hendeği açar."⁵⁷ Hem deneyimden bağımsız olarak a priori öğeleri hem de deneyime bağlı a posteriori öğeleri barındıran düşünme biçimindeki yeni yöntem, metafizik alanındaki kargaşayı bir çözüme kavuşturabilecek ve bilimlerin kraliçesinin meşruiyetini sağlayabilecek midir? Kant Kopernik'in yöntem değişikliğini bir varsayımdan hareketle gerçekleştirdiğini fakat sonrasında kesin bir doğruluk kazandığını ve yasalaştığını hatırlattıktan sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yöntem değişikliğini tıpkı Kopernik'in yaptığı gibi öncelikle bir varsayım olarak sunar. Kopernik analojisinin eserin ikinci baskısının önsözünde ortaya konulduğu dikkate alınırsa bu yöntem denemesi Kant için bir başarı getirmiştir denebilir. Çünkü Kant düşünme yöntemindeki bu değişikliğe dayanarak a priori bir bilginin olanağının tümüyle ortaya konulabileceğine inanır. Belirtmek gerekir ki, Kant'ın kendi başarısı olarak gördüğü devrim, Adorno'nun ifadesiyle; "Aklın, kendi kendisini incelemesi ve ardından kendi içindeki -evrensel geçerliliği olan nesnel bilgi gibi bir şeyi olanaklı kılan- kurucu öğeleri keşfetmesi sayesinde, rüşünü ispat etmesi gerekiyor. Kant'ın kendi başarısı olarak gördüğü devrim budur."⁵⁸

Kant saf akıl, teorik kullanılışı ve pratik kullanılışı bakımından, teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırır.⁵⁹ Fakat belirtmek gerekir ki; hem teorik akıl hem de pratik akıl bir ve aynı olan saf aklın yalnızca iki farklı kullanımıdır ve birbirlerinden yalnızca kullanılışları ve uygulamaları bakımından farklıdırlar.⁶⁰ Kant

⁵⁶ A.g.m., 85.

⁵⁷ A.g.m., 56.

⁵⁸ A.g.m., 84.

⁵⁹ *Saf Aklın Eleştirisi* eserin orijinal dilinde saf aklın iki kullanımı "praktischen Vernunft" ve "spekulativen Vernunft" olarak adlandırılmıştır. Fakat Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde saf aklın iki kullanımını "praktischen Vernunft" ve "spekulativen Vernunft" olarak adlandırmakla birlikte yer yer "theoretischen Vernunft" adlandırmasını da kullanmıştır. Bu çalışma özelinde "praktischen Vernunft" "pratik akıl" olarak kullanılacak, "spekulativen Vernunft" ise Türkçeye "teorik akıl" olarak yerleştiği için "teorik akıl" olarak kullanılacaktır. *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde Kant'ın "theoretischen Vernunft" adlandırması da "teorik akıl" olarak kullanılacak ama Kant'ın o noktada "spekulativen Vernunft" değil "theoretischen Vernunft" adlandırmasını kullandığı belirtilecektir.

⁶⁰ Aklın teorik ve pratik kullanımı hakkında özetleyici bir ifade olarak Heimsoeth şöyle der: "Aklın teorik kullanılışının sağladığı yarar, nesnenin en yüksek a priori ilkelere kadar uzanan bilgisidir; aklın pratik kullanılışının sağladığı yarar ise, en son ve yetkin amaçla ilgili olarak istemeyi belirlemesidir." Bkz. (10), HEIMSOETH, 117.

saf teorik akla yönelik eleştirinin görevinin, metafiziğin kendine kadar süregelen çalışma yöntemini değiştirerek, onda geometrici ve fizikçilerin (doğa araştırmacılarının) örneğine benzer bütünü kuşatan bir devrime girişmek olduğunu belirtir.⁶¹ Görüldüğü üzere Kantçı eleştiri düşünsel alanda bir devrim niyeti güder. Bu durumda *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafizik alandaki yapılacak olan devrimde izlenecek yöntem üstüne olan bir araştırmadır, başka bir deyişle bir bilim sistemi değildir. Fakat yine de bu eser, Kant'ın belirttiği üzere, bilimin bütün bir taslağını, hem dış sınırları yönünden hem de içyapısı yönünden belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu noktada eleştiri, metafiziğin kullanımına ilişkin ilkeyi belirler ve sınırlandırmalarda bulunur. Metafiziğin kullanımına ilişkin sınırlamalar saf teorik aklın kendi sınırlarını ortaya koymasına da işaret ettiği için bu durum, aklın pratik kullanılışının önündeki engeli de ortadan kaldırır. Kant, saf teorik aklın numenal alandaki her türlü ilerleyişine sınır getirdikten sonra geriye yapılması gerekenin; “kurgul usa duyulur üstünün bu alanında tüm ilerleme böylece yadsındıktan sonra, gene de her zaman usun kılgın bilgisinde koşulsuza ilişkin o aşkın us-kavramını belirlemek için veriler bulunup bulunmadığını ve böylece, yalnızca kılğısal açıdan olanaklı *a priori* bilgilerimizle, metafiziğin diline uygun olarak, olanaklı tüm deneyimlerin sınırlarının ötesine geçip geçemeyeceğimizi araştırma görevi”⁶² olduğunu söyler.

Kant, aklın sınırlarını gösterdiği *Saf Aklın Eleştirisi* kitabında hem teorik hem de pratik aklın eleştirisinin düğümlendiğini belirtmek gerekir. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* içine dâhil edilen konuları *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının ikinci baskısına bir ek olarak koymayı planlarken sonrasında bu planını değiştirerek *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni *Saf Aklın Eleştirisi*'nden ayrı bir kitap olarak hazırlamıştır. Heiner F. Klemme'nin ifadesiyle: “Bu süreçte, Kant planını değiştirdi: Saf Spekülatif Aklın Eleştirisi'ne (Kant 1786 da ‘Saf Aklın Eleştirisi’ni böyle adlandırıyordu) bir ek

⁶¹ Bkz. (1), KANT, 27.

⁶² Bkz. (1), KANT, 26. Alıntıda Aziz Yardımlı'nın “kurgul us” olarak çevirdiği *spekulativen Vernunft*, çalışma boyunca “teorik akıl” olarak kullanılacaktır.

olarak Saf Pratik Aklın Eleştirisi'den vazgeçti ve bunun yerine 'Pratik Aklın Eleştirisi' başlığıyla bir inceleme yayınlamak için hazırlandı.”⁶³

Klemme, Kant'ın bu hamlesinin nedeninin, onun (1785 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve 1787 *Saf Aklın Eleştirisi* ikinci baskısının yayımlanması sonrasında) 1787 yılının aralık ayında Karl Leornhard Reinhold'a yazdığı mektuptan hareketle anlaşılabilir olduğunu belirtir. Kant bu mektubunda “Beğeni Eleştirisi” üzerine çalıştığını belirttikten sonra zihnin (*Gemüt*) bilme yetisi, haz ve hazzı duyusu ve arzulama yetisi olarak üç yetisi olduğunu vurgular.⁶⁴ Her üç yeti de kendinde a priori ilkeleri barındırırlar. Arzulama yetisi, başlı başına insan zihninin yetilerinden biri olduğu için Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni ayrı bir kitap olarak yayımlar. Diğer taraftan Kant'ın daha 1787 yılında beğeni eleştirisi üzerine çalıştığını ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserinin temellerinin o dönemde atıldığını vurgulamak gerekir. Kant, Reinhold'a olan mektubunda felsefesinin üç bölümde; teorik felsefe, teleolojik ve pratik felsefe olarak tanımlanacağını belirtir. Teleolojik felsefenin a priori belirlenim temellerinden en yoksunu olduğunu ve Paskalyaya doğru “Beğenin Eleştirisi” alt başlıklı bir elyazması hazırlamayı umut ettiğini yazar.

Böylelikle Kant'ın saf akıl eleştirisi projesi, bu üç yetiyle ilgili olarak üç eleştiriye ayrılacaktır: *Saf (Teorik) Aklın eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve Kant'ın saf akıl siteminin yapısı olarak ifade ettiği *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Eleştiri ve yetiler arasındaki ilişkinin bu yeni belirlenimi, Klemme'ye göre, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* kitabının neden *Saf Aklın Eleştirisi* kitabına bir ek olarak koymaktan vazgeçtiğini aydınlatır.⁶⁵ Bunun yanı sıra her üç *Eleştiri*'ninde düşünsel inşasının yakın zaman aralıklarında gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Bu minvalde çalışmanın devamındaki üç bölümde, Kant düşüncesindeki eleştiri ve diyalektik kavramları üç *Eleştiri* bağlamında alınacak ve aydınlatılmaya çalışılacaktır. Buradan hareketle, Kant'ın eleştiri silahlarıyla düşünsel alanda yaptığı devrimi ve metafizik alanındaki kargaşayı sonlandırma çabasını incelemeye geçebiliriz

⁶³ Heiner F. KLEMMME, *The origin and aim of Kant's Critique of Practical Reason*, 13.

⁶⁴ Immanuel KANT, *Philosophical Correspondence 1759-99*, Çev. ve Ed. Arnulf Zweig, 127.

⁶⁵ Bkz. (63), KLEMMME, 20-21

3. TEORİK AKIL: ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK

Çalışmanın bu bölümü *Saf Aklın Eleştirisi* merkezinde, teorik akıl içerisinde eleştiri ve diyalektik kavramlarının nasıl işlendiğini inceleyecektir. Bu doğrultuda, ilkin Kant felsefesinde bilginin kuruluşuna odaklanılacak “Transandantal Estetik” ve “Transandantal Analitik” bölümleri temelinde bir analize gidilecektir. Kant felsefesinde bilginin temel unsurları, saf teorik akıl eleştirisinin de temel unsurlarına işaret etmekte ve saf teorik akıl eleştirisinin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Çalışmanın devamında “Transandantal Diyalektik” bölümü ele alınacak ve Kant düşüncesinde diyalektiğin nasıl işlediği ortaya koyulacak, diyalektik ve eleştiri ilişkisi saf teorik akıl merkezinde belirlenecektir.

3.1. Teorik Akıl ve Eleştiri

Kant’ın saf teorik akıl eleştirisini ortaya koyabilmek için ilkin bazı terimlerin açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda ele alınacak ilk terim; a priori bilgidir. A priori, deneyden önce deneyimi önceleyen anlamına gelmektedir. A priori bilgi ise Kant’ın ifadesiyle: “Öyleyse bu noktadan sonra *a priori* bilgilerden, şu ya da bu değil, ama saltık olarak tüm deneyimden bağımsız olan bilgileri anlayacağız.”⁶⁶ Görüldüğü üzere a priori bilgiler, deneyden ve bütün duyu izlenimlerinden bağımsız olarak beliren, saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir. A priori bilgilerin karşısında, a posteriori bilgiler bulunur. A posteriori bilgiler kaynağını deneyimden ve duyu izlenimlerinden alan bilgilerdir. Bu iki bilgi türünün yanında, saf a priori bilgiler de bulunmaktadır. Kant’ın ifadesiyle; “*a priori* bilgiler görgül hiçbir şeyle karışmamış oldukları zaman arı olarak adlandırılır.”⁶⁷ Örneğin “her değişikliğin bir nedeni vardır” önermesi a priori bir bilgidir fakat saf apriori bilgi değildir. Değişme yalnızca deneyden çıkarılabilen bir kavramdır. Kant, zihinde a priori olarak bulunan

⁶⁶ Bkz. (1), KANT, 38.

⁶⁷ A.g.k., 38. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “görgül” olarak çevirdiği, *empirisch* çalışma boyunca “empirik” olarak kullanılacaktır.

kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koyabilmek için yargı tiplerini analiz etmiştir. Yargı; öznenin, yüklem ve kopulanın birliğidir. Kant’a göre bilgi, özne ve yüklem arasındaki ilişkiden doğan bir yargıdır. Özne ve yüklem arasındaki ilişkiden iki yargı tipi ortaya çıkarmaktadır. İlki analitik yargılar, ikincisi sentetik yargılardır. Analitik yargılarda “B” yüklemi, “A” öznesinin içinde örtük olarak bulunur. Örneğin “bütün cisimler yer kaplar” ifadesi analitik bir yargıdır çünkü yer kaplama cisim kavramına doğrudan bağlıdır ve deneyime başvurmadan yargının bütün koşulları kavramda zaten içerilir. Özne ve yüklem arasındaki ilişkiden doğan ikinci yargı tipi olan sentetik yargılarda ise; “B” yüklemi yargının konusu olan “A” kavramına gerçekten bağlı değildir ve tamamen “A” kavramının dışındadır. Örneğin “bütün cisimler ağırdır” ifadesi sentetik bir yargıdır. Kant’ın vurguladığı üzere analitik yargılarda, yüklem konu ile bağıntısı özdeşlik ilkesi dolayısıyla düşünülürken, sentetik yargılarda yüklem konu ile bağlantısı özdeşlik ilkesi olmadan düşünülebilir. Analitik yargılar açıklayıcı bir yapıdayken, sentetik yargılar bilgimizi genişletici bir yapıdadır. Analitik yargılarda, yüklem öznede örtük olarak içerilene tekrar ettiği için bu tip yargılar çelişmezlik ilkesine dayanır. Sentetik yargılar ise aksine hem a priori hem de a posteriori bilgiler barındırdıkları için çelişmezlik ilkesine dayanmazlar. Kant sentetik yargıları, sentetik a posteriori ve sentetik a priori olarak ikiye ayırır. Sentetik a posteriori yargıların kökenleri deneyimle kazanılan bilgilere ilişkinde, sentetik a priori yargılar, a priori bilgilerin sentezini içerir. Bu durumda sentetik a priori yargılar, hem bilgiyi genişleten hem de zorunlu ve evrensel olan yargılardır. Örneğin “her olan şeyin bir nedeni vardır” ifadesi sentetik a priori bir yargıdır. Neden kavramı, “olan şey”den bütünüyle ayrıdır ve onun dışındadır.

Kant, metafizik alanındaki kargaşayı sonlandırabilmenin imkânını metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorusunda yattığını görmüştür. Bu doğrultuda, metafiziğin güvenilir bir bilim olma yoluna girip giremeyeceğini sınamak için mantık, matematik ve fizik alanlarının nasıl güvenilir bir bilim olma yoluna girdiklerini araştırdığında, bu üç alanda da ortak olarak sentetik a priori yargıların hüküm sürdüğünü fark etmiştir. Bu doğrultuda Kant, sentetik a priori yargılara ilişkin şöyle bir soruyu ortaya koyar: “Burada A kavramının dışında ona

yabancı ama gene de onunla bağılı olarak bir B yüklemine bulunduguna inanan anlağa destek olan bu bilinmeyen=X nedir?”⁶⁸ Buradan hareketle açıklanması gereken bir soru belirir; sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır? Bu sorunun yanıtı aynı zamanda bir bilim olarak metafiziğin nasıl olanaklı olabileceğini de ortaya çıkaracaktır. Tam da bu nedenle, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri boyunca temel araştırması sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusu üzerine kurulmuştur. Ayrıca bu araştırma Kant’ın epistemolojisini ortaya koyduğu bilgi inşa sürecini detaylandırdığı bir araştırmadır. Eğer ki Kant, sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğunu ortaya koyabilirse, metafizik alanında neyi bilip neyi bilemeyeceğimizin ayrımını yaparak metafiziği savaş alanı olmaktan kurtaracak ve *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde ele alınacağı üzere insanın özerk ahlaki bir fail olmasının koşullarını da ortaya koymuş olacaktır.

Kantçı akıl eleştirisi içerisinde merkezi bir önem taşıyan bir diğer terim ise “transandantal” terimidir. Transandantal, nesneleri a priori olarak bilişimizle uğraşan her türlü bilgidir. Başka bir deyişle mümkün bilginin sınırlarını araştıran bilgidir. Kant’ın ifadesiyle transandantal: “Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi Aşkınsal Felsefe olarak adlandırılabilir.”⁶⁹ Transandantal felsefe saf aklın bütün ilkelerinin bir sistemidir. Bu durumda transandantal felsefeyi inşa eden her şey saf aklın eleştirisi dâhilindedir. Kant, Luchas Thorpe’nin ifadesiyle; “...belirli kavramlar ve deneyimin olanağının gerekli koşulları olan ilkelerin ve bu ilkeler ve kavramların keşfinin, transandantal felsefenin amacı olduğuna inanır.”⁷⁰ Başka bir deyişle, transandantal felsefe sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğu sorusunun sistematik ve ayrıntılı olarak çözümlenmesinden başka bir şey değildir.

⁶⁸ A.g.k., 42.

⁶⁹ A.g.k., 47. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “Aşkınsal” olarak çevirdiği *transzendental* çalışma boyunca “transandantal” olarak kullanılacaktır.

⁷⁰ Luchas THORPE, *The Kant Dictionary*, 204.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri “Transandantal Estetik” bölümüyle başlar ve Kant bu bölümde bilginin duyusallıktan kaynaklanan koşullarını araştırır.⁷¹ Kant “Transandantal Estetik” bölümünü, hissetme (*Sinnlichkeit*) yetisinin tüm ilkelerinin bir bilimi olarak adlandırır ve bu bölümde Kant'ın amacı; “Nesnelerin düşünülmesini mümkün kılan rasyonel yetilerin belirlenimlerine önceliği olacak şekilde, nesnelerin özneye verilmesini mümkün kılan koşullarını araştırmaktır.”⁷² Bu araştırma doğrultusunda görü (*Anschauung*) merkezi bir konum arz eder. Çünkü bilginin (*Erkenntnis*) nesnelerle (*Gegenstand*)⁷³ ilişkisini sağlayan görüdür. Nesnelerin bizi etkileyiş yoluyla temsilleri (*Vorstellung*) alma kapasitesine (*Rezeptivität*) hissetme (*Sinnlichkeit*) denir. Nesnelerden gelen veriler hissetme yetisinde görü olarak adlandırılırlar. Kant'a göre temsil, tüm idrak etmelerin zemininde yer alan şeydir fakat daha fazla açıklanamaz. Bir nesnenin, temsil kabiliyeti (*Vorstellungsfähigkeit*) üzerindeki etkisi, onun yoluyla etkileniyor olduğumuz sürece duyumdur (*Empfindung*). Duyum yoluyla nesne ile bağlantılanan görü, empirik görüdür. Empirik görünün belirlenmiş nesnesi ise tezahürdür (*Erscheinung*).⁷⁴ Buradan hareketle her tezahürün, görü olduğunu söyleyebiliriz. Ama her görü, tezahür değildir çünkü sadece a posteriori olan tezahürlere karşıt olarak a priori görüleri vardır. Bunun yanında her görü aynı zamanda temsildir, fakat her temsil görü değildir çünkü görü kökenli olmayan temsiller de mevcuttur.⁷⁵

⁷¹ Kant *Saf Aklın Eleştirisi* kitabını uzun bir bölüm olarak “Transandantal Öğeler Öğretisi” ve daha kısa bir bölüm olarak “Transandantal Yöntem Öğretisi” başlıkları ekseninde iki temel bölüme ayırmıştır. “Transandantal Öğeler Öğretisi” bölümü de kendi içerisinde “Transandantal Estetik” ve “Transandantal Mantık” olmak üzere ayrıştırılır. Yine “Transandantal Mantık” kısmı da kendi içerisinde “Transandantal Analitik” ve “Transandantal Diyalektik” olarak iki kısma ayrılır.

⁷² Ümit ÖZTÜRK, *Eleştirel Felsefe Bağlamında Kant'ın 'Transandantal Estetik'i*, 48.

⁷³ Kant düşüncesi içerisinde önemli bir ayrım olarak, Objekt ve Gegenstand ayrımına yer vermek gerekecektir. H. Bülent Gözkân'ın ifadesiyle: “Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ayrım yaparak kullandığı ‘Objekt’ ve ‘Gegenstand’ terimleri, kitabın bazı İngilizce çevirilerinde (örneğin Norman Kemp Smith çevirisinde) ve mevcut Türkçe çeviride bu ayrım gözetilmeksizin sırasıyla ‘object’ ve ‘nesne’ olarak karşılanmıştır. Oysa transandantal felsefe açısından önemli olan bu ayrıma göre, kısaca ‘Objekt’ ile yargıda kavram tarafından tutulan nesne, ‘Gegenstand’ ile ise bu nesnenin görü mekânındaki karşılığı ifade edilmektedir.” Hasan Bülent GÖZKÂN, *Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu*, 3.

⁷⁴ Bkz. (1), KANT, 51.

⁷⁵ Bkz. (73), GÖZKAN, 6.

Kant görüyü, saf görü ve empirik görü olmak üzere ikiye ayırır.⁷⁶ Saf görü, duyuma bağlı olmayan temsillerken, empirik görü duyuma bağlı olan temsillerdir. Uzay (*Raum*) ve zaman (*Zeit*) hissetme yetisinin apriori formları ve aynı zamanda saf görü formlarıdır ve tek tek tüm algılardan önce gelen ön koşullardır.⁷⁷ Kant'ın ifadesiyle uzay ve zaman; “İşte bunlar saf a priori görüler olmakla kanıtlarlar ki, sırf duyusallığımızın tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridirler ve nesneler a priori olarak bunlara göre – kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi- bilinebilirler.”⁷⁸ Nesneler, ancak hissetme yetisinin a priori formları olan uzay ve zaman aracılığıyla yalnızca tezahürler ve temsiller olarak alınabilir. Nesnenin kendisinin ne olduğu ise bilinemez. Kant'ın ifadesiyle: “Nesnelerin kendilerinde ve duyarlılığımızın tüm alıcılığından yalıtılmış olarak doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez kalır. Onları algılama kipimizden başka hiçbir şeyi bilemeyiz; bu kip bize özgüdür ve her varlık için zorunlu olmasa da, kuşkusuz her insanda bulunması zorunludur.”⁷⁹

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilerleyen bölümlerinde, kendilerinde bilinemeyen şeylere, ‘Kendinde Şey’ler (*Ding und Sich*) diyecektir. Jill Vance Broker, Kant'ın “Transandantal Estetik” bölümünde ‘Kendinde Şey’lerin bilinemeyeceği düşüncesini tesis etmede önemli bir adım attığını belirtir.⁸⁰ Kendilerinde ne oldukları bilinemez olan nesnelerden gelen dağınık verilerin hissetme yetisinin a priori formları olan uzay ve zaman aracılığıyla alınmasıyla, bilginin inşası deneyimden hareketle başlamış olur. Fakat Kant'ın belirttiği üzere, bilgi deneyden başlasa da bütünüyle deneyden çıkmaz. Çünkü bilgi hissetme yetisi aracılığıyla alınan görülerin ve anlama yetisi (*Verstand*) kavramlarının sentezidir. Kant'ın ifadesiyle; “...insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır –duyarlık ve anlak. Bunlardan ilki yoluyla bize

⁷⁶ Norman Kemp Smith klasik empirist gelenekteki duyum (*empfindung*) kavramının Kant'ta “görü” içerisinden ele alınmasının, görülerin “saf” ve “empirik” olarak ayrıca ele alınabilmesine imkân tanıdığını söyler. Norman Kemp SMITH, **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, 79.

⁷⁷ Belirtmek gerekir ki, uzay ve zamanın hissetme yetisinin a priori formu olması sentetik a priori bilgi olarak saf matematiğin olanağını da açıklar. Kant'ın ifadesiyle: “uzam ve zaman, saf matematiğin, aynı zamanda zorunluluklu ve zorunlu olan tüm bilgilerin ve yargıların temeline koyduğu görülerdir.” Bkz. (50) KANT, 32.

⁷⁸ A.g.k., , 33.

⁷⁹ Bkz. (1), KANT, 60-61.

⁸⁰ Jill Vance BROKER, **Kant's Critique of Pure Reason An Introduction**, 36.

nesneler verilir, ikincisi yoluyla ise düşünülür.”⁸¹ Görüldüğü üzere Kant, hissetme yetisinin ve anlama yetisinin, insan bilgisinin iki gövdesi olduğunu belirtir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı “Transandantal Mantık” bölümünde hissetme yetisinin kurallarının biliminin estetik olduğunu ve anlama yetisinin kurallarının biliminin mantık olduğunu belirtir ve bu ikisinin, estetiğin ve mantığın, birbirinden ayrılması gerektiğini vurgular. Kant mantığı “Genel Mantık” (*Allgemeine Logik*) ve “Tikel Anlama Yetisinin Kullanımının Mantığı” (*Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs*) olarak ikiye ayrılabilirliğini belirtir. İlki zorunlu düşünce kurallarını kapsar ve nesnelerinin türlerine bakmaksızın iş görür. İkincisi belli bir nesne türü üzerinde doğru olarak düşünme kurallarını kapsar ve herhangi bir bilimin organonu olarak adlandırılabilir. Kant, “Genel Mantık”ı⁸² saf ya da uygulamalı mantık olarak ikiye ayırır. Yalnızca a priori ilkeler ile uğraşan ve tüm içeriği soyutlayan saf mantık, kullanımlarının biçimsel yanları açısından anlama yetisinin ve aklın bir kanonudur. Uygulamalı mantık ise, “Genel Mantık”ın bize ruh biliminin öğrettiği, öznel ve empirik koşullar altında anlama yetisi kullanımının kurallarına yöneldiği zaman uygulamalı mantık olarak adlandırılır. Uygulamalı mantık ne anlama yetisinin bir kanonu ne de tikel bilimlerin bir organonudur, yalnızca sıradan anlama yetisinin bir katartikonudur.⁸³ Uygulamalı mantık, empirik ilkeler barındırdığı için, saf akıl öğretisini oluşturacak bölüm uygulamalı mantığı oluşturan bölümden bütünüyle ayrılmalıdır.

“Genel Mantık”, bilginin tüm içeriğini ve nesne ile ilgili tüm bağlantısını soyutlar ve yalnızca bilgilerin birbirleriyle ilişkilerindeki mantıksal biçimi, genel olarak da düşünmenin biçimini irdeler.⁸⁴ Başka bir deyişle, genel mantık duyusallıkla ilgili her şeyi soyutlayarak sadece mantıksal formları göz önüne alır. Bu durumda “Genel Mantık” analitik yargıların doğruluğunu ölçmek için yeterli olsa bile Kant’ın izini sürdüğü sentetik a priori düşünmenin kavram ve ilkelerini incelemek için

⁸¹ Bkz. (1), KANT, 48. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “duyarlık” olarak çevirdiği *sinnlichkeit*, çalışma boyunca “hissetme yetisi” olarak kullanılacaktır.

⁸² Kant, Aristoteles’ten kendi yaşadığı döneme kadar mantık adı altında yapılan çalışmaları genel mantık olarak adlandırır.

⁸³ Bkz. (1), KANT, 67.

⁸⁴ A.g.k., 68.

yetersiz kalmaktadır.⁸⁵ Bu yetersizliği H. Bülent Gözkân şöyle ifade eder: “Ama duyusallık sadece a posteriori olmadığı dolayısıyla görü de sadece empirik olmadığı için böyle bir soyutlamada ampirik görü ile saf görü arasındaki ayrım ortadan kalkar -ki, *Schein*’a götürecek halkalar buradan başlar. Böylece nesnelerin empirik düzlemde düşünülmesi ile saf düşünülmesi arasında farka gerek vardır.”⁸⁶ Gözkân’ın ifade ettiği bu fark, yalnızca anlama yetisinin teorik uygulamalarıyla, sentetik a priori yargılar üretmenin kurallarıyla ve evrensel ve zorunlu yargılarla ilgilenen özel bir mantığı gerekli kılar. Kant, anlama yetisinin ve aklın a priori ilkeleriyle ve yasalarıyla ilgilenen bu mantığı “Transandantal Mantık” olarak adlandırır. Kant’ın ifadesiyle “Transandantal Mantık”: “...yalnızca anlağın ve usun yasaları ile ama ancak bunların *a priori* nesnelerle ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecektir, genel mantık gibi hiçbir ayrım gözetmeksizin görgül ve arı-us bilgileri ile değil.”⁸⁷ Görüldüğü üzere “Transandantal Mantık” nesneleri a priori düşünebilmenin imkânını açacaktır.⁸⁸ Buradan hareketle “Genel Mantık” ve “Transandantal Mantık” arasındaki ayrımın altı çizilecek olursa; “Genel Mantık”, düşünmenin tüm zorunlu kuralları ve formlarını göz önünde bulundururken “Transandantal Mantık”, sadece sentetik a priori düşünmenin kurallarını araştırır. “Genel Mantık”, düşünmenin içeriğini tamamen soyutlarken “Transandantal Mantık” sadece empirik içeriği soyutlar, yani “Transandantal Estetik” bölümünde ortaya konulan hissetme yetisinin a priori formları olan uzay ve zaman empirik içerikten soyutlanan düşüncede tutulu kalır. Gözkân’ın ifadesiyle de; “Genel mantık sadece kavramlar arası ilişkilere, onları form olarak kabul ederek bakar. Transandantal mantık ise düşünme ile saf görü arasındaki bağlantıyı dikkate alır, böylelikle de kavrama yetisinin saf a priori kavramlarının,

⁸⁵ Vasilyeviç İLYENKOV, **Diyaletik Mantık**, Çev. Alper Birdal, 64-66.

⁸⁶ H. Bülent GÖZKAN, **Kant’ın Transandantal Mantığı**, 28.

⁸⁷ Bkz. (1), KANT, 62.

⁸⁸ “Transandantal Mantık”ı ve “Genel Mantık”tan ayıran iki noktayı Herbert James Paton şöyle ifade eder: “Bu transandantal mantığın, formal mantık gibi düşünceyi içeriğinden ya da konusundan bütünüyle soyutlamadığı anlamına gelir. Sentetik apriori düşünme saf görüden ayrı olarak mümkün değildir. Bu nedenle transandantal mantık yalnızca empirik olan içeriği bir dereceye kadar billişsel değerlendirilmesinden dışlar: fakat transandantal mantık, “Transandantal Estetik” bölümünde belirtildiği gibi uzay ve zaman saf türdeş çeşitliliği (Mannigfaltig) olmaksızın a priori ögenin düşünceye iştirak etmesi anlamsız olacaktır. Transandantal mantığın genel mantıktan farklı olan ikinci noktası şudur. Transandantal mantık sadece a priori bilinen ya da başka bir deyişle evrensel ve zorunlu olan ile ilgilenir.” Herbert James PATON, **Kant’s Metaphysic Of Experience**, 222.

yani kategorilerin zeminini inceler.”⁸⁹ Kant, “Transandantal Mantık” bölümünde “Genel Mantık”ın eleştirisini vermekle birlikte sentetik a priori yargıları düşünebilmenin yolunu “Transandantal Mantık”ta bulmuştur.

Kant “Transandantal Mantık” bölümünü, “Transandantal Analitik” ve “Transandantal Diyalektik” olmak üzere iki kısma ayırır.⁹⁰ Kant, “Transandantal Analitik”den, anlama yetisinin kendisini ve böylece de a priori kavramların olanağının araştırılmasını anladığını belirtir.⁹¹ Kant’ın, zihnin (*Gemüt*) herhangi bir yolla etkileniyor olduğu sürece temsilleri alma yetisini, hissetme yetisi olarak tanımladığını belirtmiştik. Hissetme yetisi aracılığıyla alınan temsillerin, nesne ile ilişki içinde düşünülmesi anlama yetisi aracılığıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle empirik görünün nesnesini düşünme, anlama yetisi dâhilindedir.⁹² Bu iki yetiden yani anlama ve hissetme yetilerinden hiçbirini bir diğerine indirgenemez. Kant’ın ifadesiyle:

“Duyarlılık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlak olmaksızın hiçbirini düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler. Öyleyse kavramları duyusal kılmak (e.d onlara sezgide nesneyi eklemek) sezgileri anlaşılır kılmakla (e.d onları kavramlar altına getirmekle) eşit ölçüde zorunludur. Bu iki yeti ya da yetenek işlevlerini değiştiremezler. Anlak hiçbir şey sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir.”⁹³

⁸⁹ Bkz. (86), GÖZKAN, 31.

⁹⁰ Kant genel mantığı, analitik ve diyalektik olarak bölümler. Kant’ın genel mantıktaki bu bölümlenmesini, transandantal mantıkta, transandantal mantığın analitiği ve transandantal mantığın diyalektiği takip eder. Hem genel mantık hem de transandantal mantık içerisindeki analitik ve diyalektiğin işlevlerini, Ersin Vedat Elgür’ün özetleyici ifadesiyle açıklayacak olursak: “Genel mantığın analitiği, üretilmiş olan bilginin diğer bilgilerle ilişkisindeki biçime odaklanırken *transzendental* mantığın analitiği bilgi üretim sürecinde *anlama yetisinin* nesnelerle kurmuş olduğu ilişkinin apriori koşullarına odaklanır; genel mantığın diyalektiği, yargıda bulunmak için ancak bir *kanon* olabilecek kuralların, nesnelliğin üretimi için bir *organon*muş gibi kullanılmasında varlığı mantıksal kesinliğine denk bir analogi aracılığıyla kurgulandığında ortaya çıkarken *transzendental* mantığın diyalektiği, olumsal bir hareket olan genel mantığın diyalektiğine karşı *dar anlamda aklın* apriori ve zorunlu hareketinin bir betimlemesi ve *saf anlama yetisinin* korunması için bir eleştiri şeklinde ortaya çıkar.” Bkz. (8), ELGÜR, 114.

⁹¹ Bkz. (1), KANT, 71.

⁹² A.g.k., 66.

⁹³ A.g.k., 66. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “sezgi” olarak çevirdiği *die Anschauung* çalışma boyunca “görüş” olarak kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere Kant için bilgi, görü ve kavramın birleşimi, sentezidir. İçeriksiz düşünceler anlamsız, kavramsız görüler kördür. Kant’a göre görüler, duysal olarak etkilenimler (*Affektionen*) üzerine dayanırken, kavramlar işlevler (*Funktion*) üzerine dayanır. Kant işlevden ne anladığını şöyle ifade eder: “Değişik tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme edimini anlıyorum.”⁹⁴ Kant için yargı (*Urteil*), bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu yüzden onun bir tasarımının tasarımıdır. Kant’ın ifadesiyle; “Tüm yargılar tasarımlarımız arasındaki birlik işlevleridirler, çünkü dolaysız bir tasarım yerine, bunu ve başka birçoklarını kendi altında kapsayan *daha yüksek* bir tasarım nesnenin bilgisi için kullanılır. Bu yolla pek çok olanaklı bilgi tek bir bilgiye toplanır. ... Öyle ki anlak bütününde bir yargılama yetisi olarak tasarımlanır.”⁹⁵ Kant yargıların nesnel geçerliliğe sahip oldukları zaman deney yargıları, öznel geçerliliğe sahip oldukları zaman ise algı yargıları olarak adlandırır. Algı yargıları, saf anlama yetisi kavramları değildirler, sadece düşünen bir öznde algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler. Oysa deney yargıları her zaman duysal görünümün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinden yaratılmış özel kavramları şart koşarlar. Böylece bu kavramlar deney yargısının nesnel ve geçerli olmasını sağlarlar.⁹⁶ Kant konuyla ilgili şöyle bir özetlemede bulunur:

“Bunun özeti şudur: Duyuların işi görmek, anlama yetisinininki düşünmektir. Düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleştirme ya sırf özneyle ilgili olarak ortaya çıkar, o zaman da rastlantısal ve öznel, ya da nasıl oluyorsa olup biter, o zaman da zorunlu veya nesneldir. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur. Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir.”⁹⁷

Kant, tüm tasarımlar çeşitliliğini, düşünmenin birliği altında toplamak için bir anlama yetisi ediminin olması gerektiğine ve bu edimin yargıda bulunduğunu ifade eder. Kant, mantıkçıların da çalışmalarından hareketle bazı eksiklikler olsa bile, anlama yetisinin saf işlevlerinin bir tablosunu çıkaracak duruma geldiğini belirtir.

⁹⁴ A.g.k., 72. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “tasarım” olarak çevirdiği *die Vorstellung* çalışma boyunca “temsil” olarak kullanılmıştır.

⁹⁵ A.g.k., 72-73.

⁹⁶ Bkz. (51), KANT, 48.

⁹⁷ A.g.k., 55.

Kant'ın ifadesiyle; "Sonunda bu yargıda bulunma işlevlerini genellikle nesneyle veya daha çok yargıları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşuluyla ilgi içine sokunca, anlama yetisinin saf kavramları ortaya çıktı."⁹⁸ Kant, anlama yetisi kavramlarına Aristoteles'i izleyerek *Kategoriler* adını verir. Kant'ın kategoriler tablosu saf anlama yetisinin kavramları olarak on iki düşünme formundan oluşur. Kant bu kavramları dört grup altında şöyle sıralar:

Tablo 3.1: Kant'ın kategoriler tablosu

Nicelik (<i>der Quantität</i>)	Nitelik (<i>der Qualität</i>)	İlişki (<i>der Relation</i>)	Kiplik (<i>der Modalität</i>)
Birlik (<i>Einheit</i>)	Gerçeklik (<i>Realität</i>)	Töz (<i>Subsistenz</i>)	Olanak (<i>Möglichkeit</i>)
Çokluk (<i>Vielheit</i>)	Olumsuzlama (<i>Negation</i>)	Neden (<i>Kausalität</i>)	Varoluş (<i>Dasein</i>)
Tümlük (<i>Allheit</i>)	Sınırlandırma (<i>limitation</i>)	Birliktelik (<i>Gemeinschaft</i>)	Zorunluluk (<i>Notwendigkeit</i>)

Kategoriler deneyle başlayan bilginin bütünüyle deneyden çıkmayan a priori öğelerini oluştururlar. Nesneler, ancak anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla düşünülebilir olurlar. Bu durumda kategoriler Kant'ın ifadesiyle; "Düşüncenin olanaklı bir deneyimdeki koşullarından başka bir şey değildirler; tıpkı uzay ve zamanın o aynı deneyim için sezgilerin koşullarını kapsıyor olmaları gibi."⁹⁹

Kant'ta bilginin iki temel unsuru olan görü ve kavram genel hatlarıyla ele alındığına göre Kant düşüncesi açısından oldukça önemli bir noktaya geçebiliriz. Bu nokta kuşkusuz görü ve kavram arasındaki sentez fikridir. Kant sentezin ne olduğunu şöyle ifade eder: "Sentez genel olarak, bundan sonra görecek olduğumuz gibi, yalnızca ruhun kör fakat kaçınılmaz olan, onsuz hiçbir bilgi edinemeyeceğimiz ancak kendisinin nadiren bilincinde olduğumuz imgelem gücünün sonucudur. Bu sentezi *kavramlara* götürmek anlama yetisine ait bir işlemdir ve biz ilk olarak anlama

⁹⁸ A.g.k., 76.

⁹⁹ Bkz. (1), KANT, 91.

yetisinin bu işlemi ile bilgi elde ederiz.”¹⁰⁰ Görüldüğü üzere görü ve kavram arasındaki sentez hayal gücünün (*Einbildungskraft*) sonucudur. Hayal gücü, hissetme yetisi ve anlama yetisi arasındaki bağlantıyı, edinilen temsillerin ya da tasarımların zaman formundaki izlerinin bir araya getirilmesi demek olan sentezleme (*Synthese*) faaliyeti sonucunda sağlar. Buradan hareketle Gözkân’ın ifadesiyle: “Sentezlenen temsiller, bu temsillerin düşünme yetisinin *kendiliğinden* faaliyette bulunan yanı olan kavrama yetisinin [*Verstand*] kategorilerinin altına düşmesi demek olan yargı fiili yoluyla nesne olarak tesis edilir ve bunun görüsel karşılığı [*Gegenstand*] vasıtasıyla da deneyimin nesnesi, yani görüsel karşılık olarak bilinebilmesi mümkün kılınır.”¹⁰¹ Görüldüğü üzere hayal gücünün bir sonucu olan sentez faaliyeti, “kör” görüler ve “boş” kavramlar arasındaki yarığı kapatır ve yargının ortaya çıkmasını sağlar. Fakat sentezin ne olduğu bütünüyle bilinemez. Kant’ın ifadesiyle: “En genel anlamıyla sentez hayal gücünün, bir sonucudur. Ruhun kör ama ondan ayırlamaz olan bir işlevidir ve bu nedenle bilinemez. Ancak nadiren bilincine varılabilir”¹⁰² Vurgulamak gerekir ki, Kant düşüncesinde hayal gücü ve sentez düşüncesi merkezi bir öneme sahiptir. Bernand Freydberg sentezin, hayal gücü anlamına geldiğini ve üç *Eleştiri*’ninde kalbi olduğunu belirtir. Hayal gücü, eleştirel felsefenin kendi sınırlarını göstermiştir.¹⁰³

Kant görü ve kavram arasındaki sentezi ve sentezin gerekçesini “Transandantal Dedüksiyon” başlığı altında inceler. “Transandantal Dedüksiyon” *Saf Aklın Eleştirisini*’nin omurgası niteliğindedir. “Transandantal Dedüksiyon”un *Saf Aklın Eleştirisini* içindeki önemini Kant şöyle ifade eder: “Anlak adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda kullanımının kural ve sınırlarını belirlemek için benim Aşkınsal Çözümlem’in ikinci bölümünde *Arı Anlak Kavramlarının Çıkarılması* başlığı altında yerine getirmiş olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum.”¹⁰⁴ Dedüksiyon terimi, Paul Guyer’in aktardığı üzere; Roma

¹⁰⁰ A.g.k., 76. Aziz Yardımlı’nın “imgelem gücü” olarak çevirdiği *Einbildungskraft*, çalışma boyunca yazar tarafından “hayal gücü” olarak kullanılmıştır.

¹⁰¹ Bkz. (73), GÖZKAN, 3.

¹⁰² Bkz. (1), KANT, 76.

¹⁰³ Bernard FREYDBERG, *imagination in Kant’s Critique*, 15.

¹⁰⁴ Bkz. (1), KANT, 19. Alıntıda Aziz Yardımlı’nın “çözümlem” olarak çevirdiği *analytisch* ve “çıkarılma” olarak çevirdiği *deduktion* çalışma boyunca sırasıyla “analitik” ve “dedüksiyon” olarak kullanılmıştır.

hukukunda, hak meselesine cevap veren argüman için kullanılan teknik bir terimdir. Dieter Henrich de 18. yüzyılda dedüksiyon teriminin hukuksal literatürün bir türüne işaret ettiğini, artık kullanılmayan ama o dönemlerde iyi bilinen bir terim olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Kant, transandantal dedüksiyon adlandırmasını, dedüksiyon teriminin bu kullanımlarından kaynaklanan mecazî bir anlamda icat eder. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dedüksiyonu kategorilere uygular ve kategorilerin kullanımını haklı çıkarma görevini, transandantal dedüksiyon olarak adlandırır. Kant'ın hukuksal literatürle kurduğu bağlantı bu bölümün başlığıyla sınırlı kalmaz, giriş bölümüne de açık bir biçimde sirayet eder. Kant bu bölüme Roma Hukukuna ait kavramlardan hareketle giriş yapar ve hak nedir? (*Quid Juris*) ne hakla? (*Quid facti*) sorularını birbirinden ayırt eder. Buradan hareketle “Transandantal Dedüksiyon” ayrımı hem Kant'ın a priori kavramları ne hakla türettiğine hem de Kant'ın a priori kavramlar ve görüler arasındaki sentezi ne hakla yaptığı sorusuna verilen bir yanıttır. Kant, en temelde “Transandantal Dedüksiyon” ayrımında, anlama yetisinin temel kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağıntıyı, içten gelen zorunluluğu arayacaktır. Bu suretle “Ne hakla” sorusu sağlam bir dayanak noktasının arandığı ve tam da bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve Kantçı akıl eleştirisinin kriterini açığa çıkaran bir sorudur. Belirtmek gerekir ki, “Transandantal Dedüksiyon” hem *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının kalbinin attığı yer olduğu için hem de Kant'ın bu bölümü kitabın ikinci baskısında büyük oranda değiştirdiği için bu bölüme ilişkin çeşitli yorumlar vardır.¹⁰⁶ Fakat konumuz özelinde bu yorumlar ele alınmayacak, eserin ikinci baskısı temelinde “Transandantal Dedüksiyon” ayrımı okunmaya çabalanacaktır.

¹⁰⁵ Dieter Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, 31.

¹⁰⁶ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ilk baskısında, “Transandantal Dedüksiyon” bölümünün karanlık kaldığı düşüncesiyle kitabın ikinci baskısında bu bölümde değişiklikler yapmıştır. Tabi ki Kant'ın bu hamlesi kendinden sonraki filozoflar ve yorumcular için tartışma konusu haline gelmiştir. Örneğin Martin Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics* adlı eserinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında “Transandantal Dedüksiyon” bölümünde, hayal gücüne vurgu yaparken, ikinci baskıda “düşünüyorum” (*ich denke*) üzerine vurgu yapmasına dayanarak yeni bir okuma gerçekleştirir. Heidegger, Kant'ın ilk baskıda, hayal gücüne önem vermesiyle ‘temporalite’ sorununa giriş yaptığını fakat ikinci baskıda hayal gücü üzerindeki vurguyu kaldırmasıyla bu adımını geri çektiği yönünde bir iddiada bulunur. Heidegger, Kant'ı ontoloji merkezinde bir okumaya tabii tutar. Martin HEIDEGGER, *Kant And The Problem Of Metaphysics*. Bunun yanında “Transandantal Dedüksiyon” ayrımına ilişkin olarak Mario Caimi klasik bir yorum olarak Herman Cohen'in yorumunu şöyle aktarır: “Herman Cohen'e göre; dedüksiyonun amacı, tesis edilmiş fizik bilimi üzerine sentetik apriori ilkeler için zemin sağlamaktır.” Mario CAIMI, *Kant's B Deduktion*, 10.

Kant, “Transandantal Dedüksiyon” ayrımında sadece görü ve kavramın sentezinin neliğini ve ne hakla gerçekleştiğini açık kılmakla kalmaz, aynı zamanda bilincin kendini nasıl idrak ettiğini ve Transandantal Ben’in sentetik birliğinin nasıl tesis edildiğini de açık eder. Çünkü Heimsoeth’in ifadesiyle; her bilme, bilen bir öznenin, bir bilincin var olmasına dayanır.¹⁰⁷ Yani bilme eylemini gerçekleştirecek ve bilgi olarak ortaya koyacak bir bilincin var olması gerekir. Kant için bu bilinç, *Düşünüyorum (Ich denke)* olarak, tüm tasarımlarıma eşlik eden bilinçtir. Kant’ın ifadesiyle; “‘*Düşünüyorum*’ temsilini (bilinçte her zaman tek ve aynı olan bu temsil, diğer tüm temsillere eşlik edebilen bir temsildir) meydana getirmesine karşın kendisi herhangi bir başka temsil gerektirmeyen bir bilinçti.”¹⁰⁸ Kant’ın ‘*Düşünüyorum*’ ile ifade ettiği Transandantal Ben bilinci, düşünen ben hakkında saf bir bilinç sağlamakla birlikte bilginin de oluşmasını sağlar. Şahabettin Yalçın’ın ifadesiyle; “Bu bilinç, kategorilerin birliğinin ve dolayısıyla sezgi içeriğinin sentetik birliğinin kaynağıdır.”¹⁰⁹ Bilincin birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer almaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantısı ve birlikleri olmaz. Kant saf kökensel değişmez bilinci Transandantal *Apperzeption* olarak adlandırır.¹¹⁰ Transandantal *Apperzeption*, düşünmenin fiilidir. Transandantal Ben’in birliğini ve Transandantal Ben’in birliği aracılığıyla da nesnenin birliğini sağlayan Transandantal *Apperzeption*, düşünmenin fiili olarak Transandantal Ben’i kurar. Guyer’in ifadesiyle; “Tecrübeyi mümkün kılan esas sentez, tecrübelerimizin tümünü aynı özneye, Ben’e atfetmemizi sağlayan bir araya getirmedir. Kant ‘farkındalık’ terimini, kendini fark etme için kullanır ve bu temel sentezi de ‘farkındalığın sentetik birliği’ olarak adlandırır.”¹¹¹ Kant düşüncesinde, sentetik birliği sağlayarak, bilen öznenin kendini idrakını sağlayan sentezi, *Apperzeption* fiili sağlar. Transandantal *Apperzeption* fiili Transandantal Ben’in birliğini sağlayan fiil olarak bilincin sentetik birliğini Transandantal Ben’in

Ayrıca son dönem Kant yorumcularının bu konuya ilişkin görüşleri için Karl Ameriks’in *Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument* adlı makalesi oldukça zihin açıcudur. Ameriks, bu makalesinde “Transandantal Dedüksiyon” ikinci baskısını, yakın zamandaki yorumcuların (Peter Strawson, Jonathan Bennett ve Robert Paul Wolff) yorumları ve yorumlarının farklılıkları ile birlikte ele almıştır. Buradan hareketle ayrıca bkz: Peter STRAWSON, **The Bounds of Sense**, Jonathan BENNETT, **Kant’s Analytic**, Robert Paul WOLFF, **Kant’s Theory of Mental Activity**.

¹⁰⁷ Bkz. (10), HEIMSOETH, 88.

¹⁰⁸ Bkz. (1), KANT, 98.

¹⁰⁹ Şahabettin YALÇIN, **Kant’ta Transandantal Ben Bilinci**, 61.

¹¹⁰ Bkz. (1), KANT, 90.

¹¹¹ Bkz. (40), WOOD, 77.

kendini idrakını sağlar.¹¹² Yani bu fiil algılayanın kendi bilincine varmasını sağlayan fiil olarak Transandantal Ben'in birliğini kurar ve bu kurulumu ile eş zamanlı olarak, nesnenin kurulumunu ve böylece de bilginin de kurulumunu sağlamış olur. Sonuç olarak Kant bilginin kurulum sürecinde sadece nesneyi kurmaz, nesnenin kurulumu, Transandantal Ben'in ve fenomenal dünyanın kurulumu ile birlikte gerçekleşir.

Görüldüğü üzere, Transandantal *Apperzeption* fiili, Transandantal Ben'in birliğini ve bilincin sentetik birliği olan Transandantal Ben'in kendisini idrak etmesini sağlar. Düşünüyorum'un fiili olan Transandantal *Apperzeption*, anlama yetisinin temel kavramlarını birlik haline getiren iç bağıntı, içten gelen bir zorunluluktur.

3.2. Teorik Akıl ve Diyalektik

Kant, saf teorik aklın asıl eleştirisini “Transandantal Diyalektik” başlığı altında verir. Belirtilmiş olduğu gibi “Transandantal Mantık” bölümü “Transandantal Analitik” ve “Transandantal Diyalektik” olmak üzere iki temel kısma ayrılmıştır. Buradan hareketle, Kant için diyalektiğin, mantığın içinde konumlandığını vurgulamak gerekir. Diyalektik; transandantal analitiğin, anlama yetisinin empirik kullanımında bir kanon olarak ele alınması gerektiği yerde, bir organon gibi işlev gördüğünde ortaya çıkar ve bu durumda saf anlama yetisi diyalektik olur. Kant transandantal diyalektik adlandırmasını şöyle ifade eder:

“Bu aşkınsal çözümlemin aslında yalnızca anlağın görgül kullanımının yargılanması için bir kanon olması gerektiği için evrensel ve sınırsız bir kullanım için organon değerinde görüldüğü ve yalnızca arı anlak yoluyla genelde nesneler üzerine bireşimli olarak yargılarda bulunmaya bir şeyler ileri sürmeye ya da kararlar almaya kalkıştığı zaman kötüye kullanılmış olacaktır. Arı anlağın kullanımı o zaman eytişimsel olur. Aşkınsal mantığın ikinci bölümü öyleyse bu eytişimsel yanılsamanın bir eleştirisi olmalıdır. Bu aşkınsal eytişim olarak adlandırılacaktır.”¹¹³

¹¹² Bkz. (109), YALÇIN, 61.

¹¹³ Bkz. (1), KANT, 70. Alıntıda Aziz Yardımlı'nın “eytişim” olarak çevirdiği *Dialektik*, çalışma boyunca “diyalektik” olarak kullanılacaktır.

Görüldüğü üzere mantığın hatalı bir biçimde organon olarak kullanımı diyalektik olarak adlandırılır.¹¹⁴ Ayrıca Kant, genel olarak diyalektiği yanılsamanın mantığı olarak adlandırır. Norman Kempt Smith, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde üç tür yanılsama olduğunu belirtir. Bunlar mantıksal yanılsamalar (*logische Schein*), empirik yanılsamalar (*empirischen Schein*) ve transandantal yanılsamalar (*transzendentalen Schein*). Mantıksal yanılsamalar, mantık kuralları açısından dikkat eksikliğinden ya da bilgisizlikten kaynaklanır. Fakat yeterli bilgiye ve dikkate sahip olduğu an mantıksal yanılsamalar giderilebilir. Empirik ve transandantal yanılsamalar arasında engellenemez ve kaçınılmaz olmaları açısından bir benzerlik olsa da empirik yanılsamalar algımızın yapısıyla ilgiliyken, transandantal yanılsamalar saf aklın ideleri ile ilgilidir.¹¹⁵ Empirik yanılsama, anlama yetisi kurallarının empirik kullanımıyla ola gelir ve yargı yetisinin (*Urteilkraft*) hayalin (*Einbildung*) etkisiyle baştan çıkarılması sonucu açığa çıkar. Kristina Engelhard, Smith'in aksine Kant'ta dört farklı yanılsama türü olduğunu; mantıksal, empirik ve transandantal yanılsamalara ek olarak bir de diyalektik yanılsama (*dialektische Schein*) olduğunu belirtir. Engelhard'ın işaret ettiği üzere Kant, transandantal yanılsamayı diyalektik yanılsamadan açık bir biçimde ayırmamış, bilmukabele diyalektik yanılsamayı yanlış yargıdan kaynaklanan olumsuz bir yan anlamla ilişkilendirmiştir.¹¹⁶ Kant tüm bu yanılsama türleri içerisinde yalnızca Transandantal yanılsama ile ilgilendiğini belirtir. Transandantal yanılsama, eleştirinin tüm uyarılarına rağmen, insan aklını, kategorilerin empirik kullanımlarının ötesine çeker ve insanı saf anlama yetisinin genişlemesi gibi bir hayale ve yanılsamaya (*Blendwerk*) sürükler. Kategorilerin bu transandant kullanımı, eleştiri tarafından yeterince denetlenmeyen ve saf anlama yetisi içinde kendi oyununun oynanmasına izin verilen yargı yetisinin yanılgısıdır. Kant'a göre yanlış götüren yanılsamanın kendisinin aranacağı yer nesnede değil, nesneye ilişkin olan yargıdadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta; bu yanılsama ne kategorilerin transandantal kullanımında ne de duyularda ve nesnede ortaya çıkar, yanılsama; eleştiri tarafından

¹¹⁴ Kant'ın diyalektik üzerine olan düşüncelerine ilişkin mantık dersleri de oldukça aydınlatıcıdır. Immanuel KANT, *Lectures on Logic*, Çev. ve Edit. Michael Young, 254-256.

¹¹⁵ Bkz. (76), SMITH, 429.

¹¹⁶ Kristina ENGELHARD, *Das Einfache und die Materie*, 129.

yeterince denetlenmeyen ve saf anlama yetisi içerisinde hareket edeceği alanın sınırlarını aşan yargı yetisinde açığa çıkar. Belirtmek gerekir ki, transandantal yanılsama, eleştiri tarafından ortaya çıkarıldıktan ve hiçliği gösterildikten sonra bile devam eder. Çünkü kaçınılmaz ve zorunlu olan bir yanılsamadır. Buradan hareketle “Transandantal Diyalektik” bölümünün transandantal yanılsamanın, eleştiri ile meydana çıkarılmasını konu aldığını belirtmek gerekir. Kant, “Transandantal Diyalektik” başlığı altında, transandantal yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldaticılığına karşı önleyici olmakla yetineceğini vurgular.

“Transandantal Diyalektik”in araştırma alanı “Transandantal Analitik”te olduğu gibi anlama yetisi değil, akıldır (*Vernunft*). Çünkü akıl, anlama yetisi gibi nesneler üzerinde sentetik yargılarda bulunmaya çalıştığı zaman kaçınılmaz bir yanılsamanın içine düşer. Aklın diyalektik işleyişinden kaynaklı bu yanılsamaların sebebi, aklın kendi idelerinden başka bir şey değildir. Kant’ın ifadesiyle; “...akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur ve bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir nesnel araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırma ile – idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla- sınırlar içinde tutulabilir.”¹¹⁷ Buradan hareketle “Transandantal Diyalektik”in asıl araştırmasının akıl ve aklın transandantal ideleri üzerine olduğunu vurgulamak gerekir.

Kant idelerin kaynağını aklın çıkarımlarının üç işlevinde aramıştır. Saf akıl kavramları olan transandantal idelerin -bu idelerin doğuştan olduğu varsayılmak istenmiyorsa- aklın kendisinin ediminde veya hareketinde bulunabileceğini belirtir. Aklın transandantal ideleri yine aklın kendisinin bir edimi sonucu oluşmuştur.¹¹⁸ Başka bir ifadeyle de bu ideler aklın diyalektik hareketinin sonuçlarıdır. Kant akıl çıkarımlarının üç türlü olduğunu söyler ve bunları kesin (*kategorisch*), koşullu (*hypothetisch*) ve ayırıcı (*disjunktive*) olarak adlandırır. Akıl çıkarımları bunlarla ilişkilenen kavramlarla birlikte diyalektiğin oluşmasına neden olur. Kant *Prolegomena* adlı eserinde bu durumu sonuçları ile şöyle dile getirir:

¹¹⁷ Bkz. (51), KANT, 82.

¹¹⁸ A.g.k., 83.

“Akıl çıkarımlarının biçimlerindeki fark, bu çıkarımları kesin, koşullu ve ayırıcı olarak bölümlemeyi gerektirir. Böylece, bunlara dayanan akıl kavramları ilkin tam özne idesini (tözel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde belirlenmesini içerir. İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir; üçü de, her biri kendi tarzında olmakla birlikte, diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından, saf aklın bütün diyalektiğinin —:paralogismlere, antinomiye ve sonunda saf aklın ideali—bölümlemesi buna dayanır.”¹¹⁹

Görüldüğü üzere *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin “Transandantal Diyalektik” kısmı; “Saf Aklın Paralojizimleri” başlığı altında Ruh İdesinin, “Saf Aklın Antinomileri” başlığı altında Evren İdesi’nin ve son olarak “Saf Aklın İdeali” başlığı altında Tanrı İdesi’nin eleştirisinin verildiği kısımdır. Kant, “Transandantal Diyalektik” başlığı altında aklın transandantal ideleri hakkında varılan yargılardaki transandantal yanılsamaları eleştiri ile açığa çıkarmıştır. Saf teorik aklın esas eleştirisi bu noktada verilmiştir. Bu doğrultuda Kantçı eleştirinin nasıl işlev gördüğünü Ruh, Evren ve Tanrı idelerinden hareketle ele almak gerekmektedir. Bunun için öncelikle Kant’ta mantıksal paralojizmlerin nasıl ele alındığına bakmaya geçebiliriz.

Mantıksal paralojizimler; içerik her ne olursa olsun bir çıkarımın biçim açısından yanlışlığından oluşurlar. Alfred Cyril Ewing’in ifadesiyle: “Paralojizm, biçimsel olarak hatalı tasıma verilen addır ve rasyonel psikolojinin argümanları paralojizmler olarak ifade edilir.”¹²⁰ Kant düşüncesinde transandantal paralojizmlerin transandantal bir zemini vardır ve bu zemin insan aklının doğasında bulunur. Kant “Saf Aklın Paralojizimleri” bölümünde, rasyonel psikolojinin ruha dair sonuçlara

¹¹⁹ A.g.k., 83. Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde şöyle ifade eder: “Bu eytişimsel us-tasımları öyleyse vargılarının ulaştığı ideaların sayısına eşit bir sayıyla yalnızca üç türdürler. *İlk sınıfın* us-tasımlarında çoklu hiçbir şey kapsamayan öznenin aşkınsal kavramından bu öznenin kendisinin saltık birliğini çıkarsarım- üstelik bunu yaparken ona ilişkin hiçbir kavramım olmasa da. Bu eytişimsel tasımı aşkınsal *bozuk vargı* olarak adlandırıyorum. Düzmece-ussal tasımların ikinci sınıfı verili herhangi bir görüngünün koşullarının dizisinin saltık bütünlüğünün aşkınsal kavramına yöneliktir ve bir yandaki dizinin koşulsuz bireşimli birliğine ilişkin olarak her zaman kendisi ile çelişen bir kavramım olması olgusundan karşıt birliğin doğruluğunu çıkarsarım üstelik bu birliğe ilişkin hiçbir kavramım olmasa da. Usun bu eytişimsel tasımlar açısından durumunu arı usun *çatışkısı* olarak adlandıracağım. Son olarak, düzmece-ussal çıkarsamaların üçüncü türüne göre, bana verilebildikleri ölçüde genel olarak nesneleri düşünme koşullarının bütünlüğünden genel olarak şeylerin olanağının tüm koşullarının saltık bireşimli birliğini çıkarsarım, e.d salt aşkınsal kavramlarına göre bilmediğim şeylerden salt aşkınsal kavrama göre daha da az bildiğim bir tüm varlıkların varlığını çıkarsarım, ve bunun koşulsuz zorunluluğundan kendim için hiçbir kavram oluşturmam bu eytişimsel tasımı arı usun *ideali* olarak adlandıracağım.” Bkz. (1), KANT, 192.

¹²⁰ Alfred Cyril EWING, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 201.

ulaşmak için kullandığı çıkarımların yanlışlığını ve Ruh İdesi'nin başka bir ifadesiyle de psikolojik idenin kendini nasıl paralojizm olarak ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlar. Kant bu amaç doğrultusunda, rasyonel psikolojinin bünyesinde dört tane paralojiyi barındırdığını belirtir. Rasyonel psikolojinin ruha ilişkin paralojileri; ruhun bir töz (*substanz*) olduğuna, ruhun niteliğinin yalın (*einfach*) olduğuna, ruhun uzaydaki nesneler ile ilişki içinde olduğuna ve son paralojide ruhun farklı zamanlarda sayısal olarak özdeş (*identisch*) olduğuna, yani çokluk değil birlik olduğuna yöneliktir. Kant'ın ifadesiyle:

“Arı ruh-öğretisinin tüm kavramları yalnızca bileşim yoluyla ve herhangi bir başka ilkeyi ne olursa olsun kabul etmeksizin bu öğelerden kaynaklanır. Bu töz, yalnızca iç duyunun nesnesi olarak, *özdeksel-olmama* kavramını, yalın töz olarak, *çürütülemezlik* kavramını, bunun özdeşliği ise, anlıksal töz olarak, *kişiliği*, bu üç parçanın tümü birlikte *tinselliği* verir; uzaydaki nesnelerle ilişki cisimlerle *ortaklığı* [kommerzium] verir ve dolayısıyla düşünen tözü özdekteki yaşamın ilkesi olarak, e.d. ruh (*anima*) olarak ve canlılığın zemini olarak tasarımılamaya götürür; bu sonuncusu, tinsellik yoluyla sınırlanarak, *ölümsüzlük* kavramını verir.”¹²¹

Görüldüğü üzere Kant'a göre, Transandantal Ruh Öğretisi'nin, saf aklın bir bilimi gibi görülmesinin nedeni ifade edilen paralojiler ile ilişkilidir. Kant rasyonel psikolojinin ruha ilişkin söylediği önermelerin ya da yine ruha ilişkin ulaştığı kavramsal çerçevenin kanıtlanamaz olduğunu ve önermelerin mantıksal bir kusurdan ibaret olduğunu gösterir.

Kant'a göre dış duyuların nesnesi beden veya cisim olarak adlandırılırken; düşünen Ben (*Ich*), iç duyuların nesnesidir ve ruh olarak adlandırılır.¹²² Fakat düşünen Ben hakkında söylenebilecek tek şey, onun tüm kavramlara eşlik eden bir bilinç olduğu ve Transandantal Özne=X'den başka hiçbir şey tasarımılamadığıdır. Bu yalnızca yüklemeleri olan düşünceler yoluyla bilinir ve bunlardan ayrı olarak onun en küçük kavramını bile taşıyamaz. Düşünen Ben'in tasarımıladığı “Transandantal Özne=X”in bir biçimi ya da bir formu yoktur, bilinemeyen bir x'dir. Yani Ben kendi kendini temsil edemez çünkü görüde verili değildir. Kant'ın deyişiyle; “Anlama

¹²¹ Bkz. (1), KANT, 194. Aziz Yardımlı'nın “Anlık” olarak çevirdiği *das Gemüt*, çalışma boyunca yazar tarafından “zihin” olarak kullanılmıştır.

¹²² A.g.k., 193.

yetimiz -ne kadar derin kavrayışı olsa, hatta bütün doğa ona açılsa bile- tözsel olanın kendisini düşünemez, çünkü anlama yetimiz, doğal yapısı gereği her şeyi çıkarımsal olarak, yani kavramlarla, dolayısıyla da sadece yüklemelerle düşünür, bunların mutlak öznesinin ise hep eksik kalması gerekir.”¹²³ Oysaki rasyonel psikolojinin çıkarımları tam da bu bilinemez olmasından kaynaklı eksik kalması gereken ve temsil edilemeyen üzerinedir. Allen. W. Wood’un ifadesiyle:

“‘Ben’ yalnızca, idrak etme faaliyetlerini gerçekleştirerek (temsilleri, tecrübeyi mümkün kılan transandantal farkındalık birliğinde sentezleyerek), tecrübeyi mümkün kılan şey her ne ise onun yerini tutan şeydir. Fakat tecrübenin imkânını tesis etmedeki faaliyetimizin farkına varmamız yoluyla, bize kendimize dair hiçbir içsel nesne verilemez. Bu faaliyetin biçimsel özelliklerini, hissî görü aracılığıyla bilgimize verili bir şeye atfedilebilecek belirlenimler olarak değerlendirirsek, hatalı bir şekilde değerlendirmede bulunmuş oluruz.”¹²⁴

Ruh duyulara, temsiller veya tasarımlar olarak verilemediği için akıl numenal alana sıçrayarak yargılarda bulunur ve transandantal yanılısma içine düşer. Fakat ruh hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmak mümkün olmasa da, akıl doğal yapısından ve düşünmenin diyalektik hareketinden kaynaklı paralojizimlere düşmekten kaçınmaz. Açıktır ki Kant, felsefe tarihi içerisindeki ruha ilişkin öne sürülen tüm temel önermeleri dört paraloji altında ortaya sererek bunların eleştirisini vermiş ve bu alanı bilinemez olarak tayin etmiştir.

Saf aklın paralojizimleri nasıl Ruh Bilimine temel oluşturduysa, saf aklın antinomileri de saf aklın Evren Bilimine temel oluşturmuştur. Evren İdesi başka bir deyişle de Kozmolojik ide koşulsuz olanla bağlantılılığını öylesine genişletmiştir ki, bu ideye denk gelebilecek bir deneyimi aşmıştır. Yani akıl, anlama yetisinin ilkelerini deneyim nesnelerine uygulamakla kalmayıp, bu ilkeleri deneyimin sınırlarının ötesine doğru genişletmeye çalışmıştır. Aklın bu davranışı antinomilere, başka bir deyişle çelişkilere sebebiyet vermiştir. Kant antinomilerin önemini şu sözlerle vurgular: “...öyle ki, saf aklın diyalektiğinde ortaya çıkan saf aklın antinomisi, gerçekten de insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur

¹²³ Bkz. (51), KANT, 87.

¹²⁴ Bkz. (40), WOOD, 117.

“çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar.”¹²⁵ Kant’a göre, eğer ki aklın her koşullu şeyde koşulsuz olanı varsayma ilkesi görüşlere uygulanarak kendisiyle bir çelişkiye düşmesiyle kendisini ele vermeseydi, içine düşülen yanılsamanın aldatıcılığı fark edilemezdi. Kant düşüncesindeki diyalektiğin alameti farikası olarak değerlendirilebilecek dört antinomi şöyledir:

1. Antinomi

Tez: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır

Antitez: Dünyanın uzam ve zaman bakımından sonsuzdur

2. Antinomi

Tez: Dünyada her şey yalın olandan oluşur

Antitez: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır

3. Antinomi

Tez: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır

Antitez: Özgürlük yoktur her şey doğadır

4. Antinomi

Tez: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır

Antitez: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır.¹²⁶

Kant ortaya koyduğu dört antinominin hem tezinin hem de antitezinin eşit ölçüde kanıtlanabilir olduğunu göstererek dört antinominin de çelişkisini açığa çıkarmıştır. Kant, sıralamış olduğumuz antinomilerin ilk ikisine matematiksel antinomiler, son ikisine de dinamik antinomiler olarak adlandırarak onları ikiye ayırır. Kant’ın ifadesiyle:

“Antinominin ilk sınıfında (matematiksel olanda) ön koşulun yanlışlığı, çelişkili olanın (yani kendi başına şey olarak görünüşün) bir kavrama bağdaşabilir olarak tasarımılamasında bulunuyordu. İkinciye, yani antinominin dinamik sınıfına gelince ön koşulun yanlışlığı, bağdaşabilir olanın çelişkili olarak tasarımılanmasında bulunur; dolayısıyla birinci

¹²⁵ Bkz. (37), KANT, 117.

¹²⁶ Bkz. (51), KANT, 92.

durumda bir birinin karşına konan her iki sav yanlış iken, burada sırf yanlış bir anlamadan karşı karşıya konan savların her ikisi de doğru olabilir.”¹²⁷

Görüldüğü üzere Kant ilk iki antinomide hem tezin hem de antitezin yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü her iki sav da kendi içerisinde çelişkilidir. Kant’ın ifadesiyle; “Çelişen iki önermenin her ikisi birden yanlış olamaz; ancak her ikisinin de temelinde bulunan kavram çelişkili ise olabilir.”¹²⁸ Kavramın kendisindeki çelişki bu kavramın olanaksızlığının da belirtisidir. Bu suretle ilk iki antinominin tezi ve antitezi kendi içerisinde çelişki barındırdığı için yanlıştır. Fakat son iki antinomide böyle bir durum söz konusu değildir. Tez ve antitez kendilerinde çelişki barındırmazlar ve Kant’ın belirttiği üzere sırf bir yanlış anlamadan karşı karşıya konan bu savların her ikisinin de doğru olabilme imkânı vardır. Bu imkânın nasıl açıldığı üçüncü antinomi bağlamında özgürlük probleminden hareketle ele alınabilir. Kant; “Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardı” ve buna karşıt olarak “Özgürlük yoktur her şey doğadır” önermelerinin ikisini de ayrı ayrı kanıtlar.¹²⁹ Yani hem doğal zorunluluğun insanın doğanın yasalarına bütünüyle tabii olduğunu hem de özgürlüğün varlığını, insanın özgür iradesiyle koyduğu yasalara da tabi olabileceğini kanıtlamış olur. Kant hem tezin hem de antitezin kanıtlanmasının bir çelişki gibi görünebileceğini fakat doğa zorunluluğunun duyulur dünyada (*Sinnenwelt*), özgürlüğün ise düşünülür dünyada (*Verstandneswelt*) aranırsa ortaya bir çelişkinin çıkmayacağını belirtir. Kant bu durumu şöyle ifade eder: “Şimdi çelişkiye düşmeden diyebilirim ki, akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdür.”¹³⁰ Görüldüğü üzere Kant hem doğa zorunluluğunu hem de özgürlüğü kabullenmiş olur. Böylece Kant felsefesinde özgürlük aracılığıyla ahlaki bir alanın da imkânı açılmış olmaktadır.¹³¹

¹²⁷ A.g.k, 96.

¹²⁸ A.g.k., 94.

¹²⁹ Bkz. (1), KANT, 239-242.

¹³⁰ Bkz. (51), KANT, 99

¹³¹ Özgürlük problemi ve özgürlükle açılan ahlaki alanın imkânı çalışmanın bir sonraki bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Kant “Transandantal Diyalektik”in “Saf Aklın İdeali” başlığı altında, metafiziğin sahte bir bilimi olarak ortaya çıkan rasyonel teolojinin eleştirisini sunar. Teolojik ide ya da Tanrı İdesi aklın hiçbir koşula bağlı olmayana ve tüm olgusallığı kapsayana yönelmesiyle açığa çıkar. Kant’ın amacı Tanrı’nın varlığına dair kanıtlamalardaki hataları göstermek ve bunu, üç türlü Tanrı kanıtlamasını -ontolojik, kozmolojik, teolojik-fizik- ele alarak gerçekleştirmektir. Genel hatlarıyla Kant, bu bölümde Tanrı kanıtlamalarındaki hataları gösterdikten sonra, saf teorik akıl ile tıpkı Ruh ve Evren İdelerinde olduğu gibi Tanrı İdesi hakkında da bir bilgiye sahip olunamayacağını ortaya koyar.

Gösterildiği üzere, saf aklın tüm diyalektik girişimleri, insan aklını olanaklı deneyim alanının ötesine sürükler ve aynı zamanda insan aklının bu sınırların ötesine geçme gibi doğal bir eğiliminin olduğunu ortaya çıkarır. Anlama yetisi kategorileri insan aklını gerçekliğe ve nesne ile kavramın bağdaşmasına götürürken, aklın transandantal ideleri ise kaçınılmaz ve etkisine karşı konulamaz bir yanılsamaya götürür. Tam da bu noktada, paralojilere, antinomilere ve saf aklın ideale yol açan aklın transandantal idelerinin saf teorik akıl içerisinde işlevlerinin ne olduğunu sorunsallaştırmak gerekecektir. Anlama yetisi, nesnedeki çokluğu kavramlar yoluyla birleştirirken, akıl kavramlar çokluğunu ideler yoluyla birleştirir. Akıl, anlama yetisinde olduğu gibi kavramlar yaratmaz sadece kavramları düzenler. Bu suretle aklın transandantal ideleri saf teorik akıl içerisinde hiçbir zaman kurucu (*konstitutiv*) değil, tersine düzenleyici (*regulativ*) bir işleve sahiptir. Eğer ki, bu ideler kurucu olarak işlev görürse, belli kavramların nesnelerini verdikleri düşünülürse; bunlar boş ve aldatıcı nesneler olurlar ve aklın transandantal ideleri üzerine verilen yargılar da diyalektik olur. Rasyonel psikolojinin paralojizmleri, rasyonel kozmolojinin antinomileri ve rasyonel teolojinin ideali kuşkusuz aklın transandantal ilkelerinin saf teorik akıl içerisinde sanki kurucu bir kullanımları varmış gibi ele alınarak belli nesnelerin kavramlarını –Ruh, Even, Tanrı- verdiklerini düşünmekten kaynaklanır. Fakat ısrarla belirtmek gerekir ki; aklın ideleri hiçbir zaman kendiliğinden diyalektik olmazlar, karşımıza aldatıcı bir görünüş içinde çıkmaları yanlış kullanımlarının sonucudur.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde genel olarak saf aklın teorik kullanımını ele alsa da eserin "Saf Aklın Kanonu" başlığı altında teorik akıldan pratik akla geçişin kapısını aralar.¹³² Saf aklın teorik kullanımı içindeki tüm sentetik bilgiler bütünüyle olanaksız olduğu ve saf aklın teorik kullanımı baştan sona diyalektik olduğu için teorik aklın hiçbir zaman bir kanonu yoktur. Kant kanondan neyi anladığını ise şöyle ifade eder: "Bir kanon ile genel olarak belli bilgi-yetilerinin doğru kullanımının a priori ilkelerinin toplamını anlıyorum."¹³³ Saf aklın doğru bir kullanımı varsa onun bir kanonu da olmalıdır. Kant'a göre bu kanon aklın teorik kullanımını değil, aklın pratik kullanımını ilgilendirecektir. Saf aklın içerisinde saf aklın kanonuna izin veren saf aklın pratik kullanımıdır. Saf akıl felsefesi, özelinde, saf aklın teorik kullanımı, yani sınır belirleme için bir disiplin olarak hareket eder ve gerçekliğin saptanması yerine yanılgıların ve yanılsamaları önleme gibi olumlu bir işleve sahiptir.¹³⁴ Fakat teorik aklın kullanımının hiçbir kanonu yoktur. Kant'ın ifadesiyle:

"Arı usun kurgul kullanımının hiçbir kanonu yoktur. (çünkü bu kullanım baştan sona eytişimseldir), ve tüm aşkınsal mantık bu bakımdan disiplinden başka bir şey değildir. Buna göre, eğer ne olursa olsun arı usun doğru bir kullanımı varsa, ki bu durumda onun bir *kanonu* da olmalıdır, o zaman bu kanon kurgul değil, *kılğın us kullanımını* ilgilendirecektir."¹³⁵

Kant'a göre saf teorik aklın bir kanonunun olmaması onun baştan sona diyalektik olmasından kaynaklıdır. Çünkü aklın zorunlu bir işlevi ve düşüncenin hareketi olan diyalektik, aklın sınırlarını aşma eğiliminden kaynaklı insan aklını kaçınılamaz ve engellenemez olan ancak eleştiri ile farkına varılabilen transandantal yanılsamalara sürekliler. Bu doğrultuda saf aklın bir kanon gerektiren doğru kullanımı saf aklın teorik kullanımında değil pratik kullanımında gerçekleşecektir. Saf aklın ürünleri olan saf pratik yasalar, ahlaksal yasalar olmakla birlikte bir kanona izin verirler. Kant saf felsefe denilebilecek olan uğraşta başka bir ifadeyle de transandantal felsefede bütün hazırlığın; istencin özgürlüğü, Tanrı'nın varoluşu ve Ruh'un ölümsüzlüğü sorunlarına yönelik olduğunu belirtir. Eğer özgür bir istenç, bir Tanrı ve gelecek

¹³² Bu geçişe ilişkin ayrıntılı bilgi için: Sebastian GARDNER, **Kant and the Critique of Pure Reason**, 199-212.

¹³³ Bkz. (1), KANT, 364.

¹³⁴ Bkz. (1), KANT, 364.

¹³⁵ A.g.k., 364.

dünya varsa “ne yapabilirim?” sorusu bizi pratik olana yönlendirir.¹³⁶ Buradan hareketle saf aklın kanonunu verecek olanın pratik akıl olduğunu ve tam bu sebeple saf aklın nihai amacının pratik olduğunu vurgulayarak saf aklın pratik kullanımına geçiş yapmak ve burada da eleştiri ve diyalektik ilişkisini incelemek gerekecektir.



¹³⁶ A.g.k., 365.

4. PRATİK AKIL: ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİK

4.1 Pratik Akıl ve Eleştiri

Kant’a göre saf akıl eleştirisinin nihai amacının aklın pratik kullanımında açığa çıktığını bir kere daha vurgulamak ve bu sebeple eleştiri kavramının aklın pratik kullanımındaki işlevini ve diyalektik ile ilişkisini ele almak gerekir. Ayrıca bu durum Kant’ın akıl eleştirisinin bütünlüklü yapısını anlamak için de önem arz eder. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* eserindeki düşüncelerin, teorik aklın eleştirel sisteminin boşluklarını doldurmaya yarayacak dolgular olarak ya da teorik aklın eleştirisine dayanaklar ve payandalar olarak görülmemesi, aksine sistemin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler olarak görülmesi gerektiğini belirtir. İnsan aklının yasamasının (*Gesetzgebung*) doğa ve özgürlük olmak üzere iki nesnesi olduğu için insan aklının yasaması hem doğa yasasını (*Naturgesetz*) hem de ahlak yasasını (*Sittengesetz*), iki özel sistem olarak fakat nihayetinde tek bir felsefi sistem altında kapsar.¹³⁷ Böylece pratik akıl eleştirisi ve teorik akıl eleştirisi nesneleri ve uğraşları bakımından ayrı olsa da nihayetinde tek bir aklın, saf aklın, farklı iki kullanımı olarak tek bir sistem içinde ele alınmalıdır. Aklın teorik kullanımı saf anlama yetisinin nesneleriyle uğraşır ve aklın teorik kullanımını gözetilerek yapılan eleştiri yalnızca saf kavrama yetisiyle ilgilidir. Bunun aksine aklın pratik kullanımında ise akıl, arzulama yetisiyle (*Begehrungsvermögens*) ilgilidir ve istencin (*willens*) belirlenme nedeni ile uğraşır. Kant’ın ifadesiyle pratik kullanılışında akıl: “...tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini (doğal yeti buna yeterli olsa da, olmasa da) bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen – yani kendi nedenselliğini belirleyen– bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır.”¹³⁸ Pratik akıl, istencin belirlenme nedeni ile uğraşıyorsa bu aklın istenci belirleyebileceğini gösterir fakat bu durumda aklın istenci nereden hareketle belirleyeceği sorunu ortaya çıkacaktır. Yani akıl, istenci, kendinden hareketle mi yoksa deneysel-koşullu olandan hareketle mi belirleyecektir? Bu noktada devreye

¹³⁷ Bkz. (1), KANT, 1379. Ayrıca Bkz: Paul GUYER, **Kant’s System of Nature of Freedom**.

¹³⁸ Bkz. (37), KANT, 16.

kavranamayan bir nedensellik kavramı yani özgürlük kavramı girer. Kant’a göre eğer ki, bu kavranamayan nedenselliğin insan istencine uygun düştüğü ve insana özgü bir özellik olduğu kanıtlanabilirse böylece hem saf pratik aklın var olduğu hem de yalnızca saf aklın kesinlikle (koşulsuz biçimde) pratik olabileceği de ortaya konulmuş olacaktır. Kant tam da bu yüzden saf pratik aklın eleştirisiyle değil, yalnızca pratik aklın eleştirisiyle uğraşacağını belirtir.¹³⁹ Çünkü Kant’ın ifadesiyle: “...saf akıl, böyle bir aklın varolduğu bir kez ortaya konunca, hiçbir eleştiri gerektirmez. O, bütün kullanılışlarının eleştirisi için gerekli ölçüyü kendinde taşımaktadır.”¹⁴⁰ Görüldüğü üzere eserin neden saf pratik aklın eleştirisini değil de sadece pratik aklın eleştirisini konu aldığı, bu ifadeyle gerekçelendirilmiş olmaktadır.

Pratik akıl, her türlü kullanımı için gerekli kuralı kendinde taşımaz, fakat eleştiri aracılığıyla aklın pratik kullanımına dair bir kural bulunursa, bunun saf pratik akıldan hareketle olduğu açığa çıkarılacak ve böylece saf pratik aklın var olduğu ortaya konulmuş olacaktır. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde amacının yalnızca saf pratik aklın var olduğunu temellendirmek olduğunu ve bu sebeple de pratik aklın bir eleştiriye tutulacağını vurgular. Bu eleştiriden beklenen ise Kant’ın ifadesiyle; “Pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın, eksiksiz olarak vermektir.”¹⁴¹ Kant’a bir kere daha eleştiri silahlarını aldırın, pratik aklın eleştirisiyle, saf pratik aklın var olduğunu ortaya koymaya iten neden ise; saf teorik akıl içerisinde çözülemeyen bir sorun olarak kalan aklın ideleridir. Kant’ın ifadesiyle: “Öyleyse, biz yine alalım eleştirinin silâhlarını elimize ve olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlaksal kullanılışında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım.”¹⁴² Görüldüğü gibi teorik akıl içerisinde çözüme kavuşması zor bir dava üzerine bir kere daha eleştiri silahları pratik akıl eleştirisi için ele alınmış ve ikinci sefer dava aklın mahkemesine taşınmıştır. Eğer ki dava sürecinde, saf pratik aklın var olduğu ortaya konulabilirse, saf teorik akıl içerisindeki çözülemeyen bir sorun olarak kalan Tanrı, Özgürlük ve

¹³⁹ A.g.k., 17.

¹⁴⁰ A.g.k., 17.

¹⁴¹ A.g.k., 9.

¹⁴² A.g.k., 5.

Ölümsüzlük ideleri bir çözüme kavuşabilir mahkemeden beraat edebilir ve dahası bu ideler pratik alanın kurucu öğeleri haline gelebilir.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin “Giriş” bölümünde; saf pratik aklın kullanımının temelinde, saf aklın bilgisi bulunduğunu ve bu nedenle *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinin bölümlerinin *Saf Aklın Eleştirisi* ile paralellik göstereceğini belirtir. Bu doğrultuda *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne benzer bir bölümlerle “Öğeler Öğretisi” ve “Yöntem Öğretisi” olmak üzere iki bölüme ayrılır. “Öğeler Öğretisi” de kendi içinde “Saf Pratik Aklın Analitiği” ve “Saf Pratik Aklın Diyalektiği” olmak üzere ayrılmıştır. Kant “Saf Pratik Aklın Analitiği” bölümünün de ilkelerden başlayarak kavramlara ve kavramlardan da olabilirse duyulara geçmeye çabalayacağını ifade eder. Bu durum *Saf Aklın Eleştirisi*'nden farklıdır -*Saf Aklın Eleştirisi*'nde duyulardan kavramlara ve kavramlardan ilkelere geçilmiştir- çünkü *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde söz konusu olan “istenç”tir ve bu doğrultuda aklın istençle ve onun nedenselliği ile bağlantısı göz önüne alınması gerekir.

Kant pratik akıl eleştirisine, a priori olarak ve doğrudan doğruya istemeyi ve bu istemenin nesnesini belirleyecek olan bir yasaı aramakla işe başlar. Kant filozofların bir yasanın içeriği ve temeli olarak istemenin bir nesnesini aradıklarını belirtir. Oysaki yapılması gereken Kant'ın ifadesiyle; ”A priori olarak ve doğrudan doğruya istemeyi ve buna uygun olarak da her şeyden önce nesneyi belirleyen bir yasa aramaktır.”¹⁴³ Eğer ki böyle bir yasa bulunabilirse isteme nesnel bir belirlenime tabi olabilecektir. Hâlbuki filozoflar işe En Yüksek İyi kavramını aramakla başlamışlar ve sonra ahlak yasasını istemeyi belirleyen neden yapmayı düşündükleri bir nesnenin belirlenimine yönelmişlerdir. Bu sebeple de istemeyi nesnel bir belirlenime tabi kılamamışlardır. Bu doğrultuda Kant'ın ilkin bir yasa arayışıyla başlaması, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin önsözünde ele aldığı Kopernik Devrimi analogisinden hareketle girmiş olduğu yöntem değişikliğinin, aklın pratik kullanımında başka bir ifadeyle ahlaksal kullanımındaki ¹⁴⁴ uzantısı olarak görülebilir. Sebastian Gardner'in ifadesiyle ise; “Ahlaklılığın doğru bir kavramı için

¹⁴³ A.g.k., 71.

¹⁴⁴ Bkz. (1), KANT, 368.

çözüm yolu, bu defa pratik akıl ile ilgili olarak ikinci bir Kopernik devrimine uzanır.”¹⁴⁵ Gardner, Kant’a göre transandantal gerçek yanılgıların tekrarlanan merkezinin öznenen ziyade nesneye bakmak olduğunu belirtir. Bu doğrultuda ahlaklılığın zemini için dünyaya bakmak, yani deneysel koşullu olana bakmak, yanlış bir yere bakmak olacaktır. Ahlaklılık için tüm önceki açıklamaların kusuru ya Tanrı gibi aşkın bir nesneden ya da empirik bir nesneden hareketle ahlaklılığın zemininin araştırılmasıdır. Oysaki Kant istemeyi belirleyebilmek için ne bu dünyaya referansla deneysel- koşullu olana ne de aşkın bir Tanrı fikrine bakacaktır, Kant’ın bakacağı yer kendisi, başka bir ifadeyle içindeki ahlak yasası olacaktır.

Kant’ın istemeyi belirlemeye yönelik yasa arayışı, ilkin bazı kavramları tanımlamakla ve bunları açıklamakla gerçekleşir. *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinin ilk bölümü olan “Saf Pratik Aklın Analitiği”¹⁴⁶ bölümünün “Saf Pratik Aklın İlkeleri Üzerine” olan alt başlığında, ilkin pratik ilkenin (*Praktische Grundsätze*) ne olduğu açıklanır. Kant’ın ifadesiyle; “Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği, genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir.”¹⁴⁷ Pratik ilkelerin taşıdıkları koşul, özne tarafından kendi istemesi için geçerli görüldüğü takdirde öznedir ve maksimdir. Fakat bu koşul, nesnel olarak, her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanınırsa, nesnedir ve pratik yasalardır (*Praktische Gesetze*). Demek ki pratik yasalar; genel bir isteme belirlenmesini taşıyan, her akıl sahibi varlık için geçerli olan başka bir ifadeyle de nesnel olan önermelerdir. Eğer ki, saf aklın kendi içinde istemeyi belirlemeye yeterli bir neden taşıdığı ve bunun yanında pratik aklın kendi içinde pratik bir nedeni olduğu kabul edilirse, pratik yasaların var olduğu da kabul edilmelidir, aksi takdirde Kant’ın belirttiği üzere bütün pratik ilkeler maksimler olacaktır. Koşulsuz bir pratik yasa varsa, o yalnızca teorik akıl tarafından değil aslen pratik olan akıl tarafından keşfedilebilir.¹⁴⁸

Pratik bilgide (*praktischen Erkenntnis*) başka bir deyişle de istemenin sırf belirlenme nedenleriyle ilgili olan bilgide, insanın edindiği ilkeler kaçınılmazcasına

¹⁴⁵ Bkz. (132), GARDNER, 201.

¹⁴⁶ Saf Pratik Aklın Analitiği ve Saf Teorik Aklın Analitiği arasındaki ilişki için bkz: Lewis White BECKS, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, 65-74.

¹⁴⁷ Bkz. (37), KANT, 21.

¹⁴⁸ Bkz. (146), BECKS, 40.

bağlı kalacağı ilkeler değildir. Her daim aklın bir ürünü olan pratik kurallar çerçevesindeki eylem, arzulanan nesneye ulaşma için bir araç niteliğindedir. Akıl, arzulama yetisiyle ilgili olduğu için edinilen pratik kurallar öznenin arzusuna ve arzu nesnesine göre farklılık gösterecektir ve öznel bir belirlenimin nedeni olacaktır. İstemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen, yani nesnel bir zorlayıcılığı beraberinde getiren ‘gerek’ ile belirtilen bir kuralla belirlendiği zaman, bu pratik kural buyruktur (*Imperativ*). Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*’nde buyruğu şöyle tanımlar: “İradeyi zorladığı ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.”¹⁴⁹ Kant bütün buyrukların bir “gerekliklik” ve “olması gereken” ile dile getirildiğini ve aklın nesnel bir yasaının, öznel yapısı bakımından yasa ile istencin bağlantısını gösterdiklerini belirtir. Buyruklar yalnızca herhangi bir biçimde iyi olan istencin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Bütün buyruklar; koşullu (*hypothetisch*) ve kesin (*kategorisch*) olmak üzere buyururlar. Kant’ın ifadesiyle; “Koşullu buyruklar, insanın ulaşmak istediği (ya da isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak mümkün bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemin kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.”¹⁵⁰ Eğer eylem başka bir şey için iyi olacaksa yani başka bir şey için bir araçsa koşulludur, eğer ki eylem kendi başına iyi ve herhangi bir amaç güdülmeden yapılırsa kesindir. Kant’a göre buyruklar koşul taşıdıklarında yani istemeyi, isteme olarak değil de arzu nesnesine göre belirlediklerinde pratik buyurtular (*praktische Vorschriften*) olurlar fakat istemeyi isteme olarak koşulsuzca belirleyen kesin buyruklar (*kategorische imperativen*) pratik yasalardır.

Pratik yasalar yalnızca istemeyle ilgilidir. Arzulama nesnesini başka bir deyişle de içeriği, istemeyi belirleyen neden olarak varsayan ilkeler, pratik yasalar sağlayamazlar. Çünkü pratik yasalar nesneldir oysaki istemeyi belirleyen neden olarak arzulama nesnesi öznelidir. Eğer ki, istemeyi belirleyen neden arzulama nesnesi ise bu nesne kişilerin mutlulukları doğrultusunda olacak ve nesnel bir belirlenime tabi olamayacaktır. Çünkü arzulama nesnesi ya da içerik kişiden kişiye

¹⁴⁹ Immanuel KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, Çev. Nejat Bozkurt, 202.

¹⁵⁰ A.g.k., 203.

farklılık gösterecek ve öznel olacaktır. İstemenin belirlenme nedeni, başka bir ifadeyle arzulama nesnesinden kaynaklı olan bütün içerikli pratik kurallar, istemenin belirlenme nedenini aşağı arzulama yetisine yerleştirilir. Kant aşağı arzulama yetisine karşı yüksek arzulama yetisinin de var olduğunu kabul eder. Kant'ın ifadesiyle; “İstemeyi yeterince belirleyen sırf biçimsel yasalar olmasaydı, o zaman yüksek bir arzulama yetisi kabul edilemezdi.”¹⁵¹ Görüldüğü üzere istemeyi belirleyen biçimsel yasalar vardır ve bu biçimsel yasalardan kaynaklı olarak yüksek bir arzulama yetisinin varlığı kabul edilir. Buradan hareketle istemenin nesnel bir belirlenimi söz konusu olacaksa bu belirlenim biçimsel olmalıdır denebilir. Başka bir deyişle, istemeyi belirleyen neden bir pratik yasa olacaksa biçimsel olmalıdır. Kant'ın ifadesiyle: “Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin, içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir.”¹⁵² Pratik ilkenin içeriği olan istemenin nesnesi, istemeyi belirleyen bir neden olursa, istemenin nedeni deneysel bir koşula bağlı olacağından pratik bir yasa olmaz. Yasa tüm içeriğinden yani istemenin nesnesinden soyutlandığında ortada sadece genel bir yasa koymanın biçimi ya da yasa koyucu biçim kalır. Sonuç olarak; pratik ilke ancak biçimsel olduğu zaman istemeyi nesnel olarak belirleyebilir ve pratik yasa olabilir. İstemenin belirlenmesi için yalnızca genel yasa koyucu biçim bir yasa görevi görüyorsa bu yasa doğa yasasından farklıdır. Kant'ın ifadesiyle:

“Genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa görevini göremiyorsa, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekenden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transandantal anlamda özgürlüktür. Demek ki, maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.”¹⁵³

¹⁵¹ Bkz. (37), KANT, 25.

¹⁵² A.g.k., 30.

¹⁵³ A.g.k., 33. Ayrıca Kant, *Saf Akılın Eleştirisi* eserinde özgür istemeyi şöyle tanımlar: “Bir istenç, eğer yalnızca ve yalnızca duyuşal dürtüler yoluyla *patolojik* olarak belirleniyorsa, salt hayvansaldır. Ama duyuşal dürtülerden bağımsız olarak, ve dolayısıyla yalnızca us tarafından tasarılanan güdüler yoluyla belirlenebiliyorsa, özgür istenç olarak adlandırılır.” Bkz. (1), KANT, 366.

İnsanın bir taraftan doğa yasalarına tabi olması diğer taraftan da özgür olması ilkin bir çelişki gibi görülebilir. Fakat Kant bir çelişkinin çıkmadığını şu şekilde ifade eder; “Doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse; eğer her iki tür nedensellik –ikincisinin kavranılır kılınması ne kadar zor veya olanaksız olursa olsun– kabul edilip tanınırsa, hiçbir çelişme ortaya çıkmaz.”¹⁵⁴ Yani doğa ve özgürlük aynı şeye ama başka açılardan bir kere görünüş olarak bir kerede kendinde şey olarak çelişmeye düşmeden yüklenebilir. Buradan hareketle doğa mekanizminden bağımsız bir özgür isteme, maksiminin, yasa koyucu bir biçimi, isteme için bir yasa görevi görebildiği takdirde söz konusudur. Bu noktada bir istemenin özgür olduğu varsayılarak, istemeyi zorunlu olarak belirleyecek yasayı ortaya çıkarmak gereklidir. Özgür bir isteme, yasanın içeriğinden bağımsız olsa bile yine de yasada bir belirleme nedeni bulmaktadır. Yasa koyucu biçim istemenin bir belirlenme nedenini oluşturabilecek tek şeydir.

Kant, koşulsuz pratik olanla ilgili bilginin nereden başladığını sorunsallaştırır. Kant’ın ifadesiyle; “Koşulsuz pratik olanla ilgili bilginin nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı?”¹⁵⁵ Bu bilgi, özgürlüğün doğrudan doğruya bilincine varamadığımız için özgürlükten başlayamaz, bu bilgi, bize kendisini ilk gösteren ve doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasından (*moralische Gesetz*) başlar. Akıl, ahlak yasasını koşullardan bağımsız olan bir belirlenme nedeni olarak ortaya koyduğundan ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.¹⁵⁶ Özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulu her şeyden önce ahlak yasasıdır. Kant, özgürlüğün; teorik aklın ideleri içinde onu kavrayamasak da imkânını a priori olarak bildiğimiz biricik ide olduğunu belirtir, çünkü özgürlük, Kant’ın ifadesiyle: “ahlak yasasının koşuludur.”¹⁵⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* eserinde özgürlük ve ahlak yasası arasındaki bağıntıyı şöyle ifade eder: “Özgürlük gerçi ahlak yasasının ratio essendi’si (varlık düzeni)dir, ama ahlak yasası da özgürlüğün ratio conescendi’si (bilgi düzeni)dir.”¹⁵⁸ Görüldüğü üzere, ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlüğü

¹⁵⁴ Bkz. (51), KANT, 97.

¹⁵⁵ Bkz. (37), KANT, 34.

¹⁵⁶ A.g.k., 34.

¹⁵⁷ A.g.k., I4.

¹⁵⁸ Bkz. (149), KANT, 118.

varsaymakta haklı olamazdık. Fakat diğer taraftan özgürlük olmasaydı, içimizde karşılaşılabileceğimiz bir ahlak yasası olamazdı.

Kant saf pratik aklın temel yasasını şu biçimde dile getirir: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”¹⁵⁹ Pratik akıl bu yasasıyla saf istemeyi, deneysel koşullardan bağımsız bir biçimde, saf isteme olarak, yasanın biçimi tarafından belirlenmiş olarak ortaya koymaktadır. Böylece saf akıl kendi başına pratiktir ve ahlak yasası olarak adlandırılan genel bir yasayı verir. Kant’ın ifadesiyle bu temel yasanın bilincine, “aklın bir olgusu denebilir.”¹⁶⁰ Çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkartılmaz ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüşe dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir. Bu olgu saf aklın, kendini yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur. Eğilimden gelen bütün belirlenme nedenlerini olanaksız kılmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik olan eyleme ödev (*Pflicht*) denir. Ödev, ahlak yasasına saygı (*Achtung*) gereği yapılan eylemin zorunluluğudur.¹⁶¹ Demek ki istemenin yasaya özgürce boyun eğmesinin bilinci de yasaya saygıdır. Ödevi oluşturan şey ise yalnızca pratik yasaya saygıdan meydana gelen eylemin zorunluluğudur. Ödev kavramı nesnel olarak eylemin yasaya uygunluğunu, öznel olarak ise yasaya saygıyı gerekli kılar. Kant, bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara dayanan uygun ödevlerin tek ilkesinin istemenin özerkliği (*Autonomie*) olduğunu belirtir.¹⁶² İstemenin tek ilkesi başka bir deyişle istemenin özerkliği yasanın her türlü içerikten bağımsız olmasından ve kişisel tercihin sırf bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir.¹⁶³ Kant özerkliğin karşısına yaderkliği (*Heteronomie*) koyar. Eğer ki, arzunun nesnesi pratik yasanın olanağının koşulu olursa bunun sonucu kişisel tercihin yaderkliğidir. Kant’ın ifadesiyle yaderklik: “...Herhangi bir itilim ya da

¹⁵⁹ Bkz. (37), KANT, 35.

¹⁶⁰ A.g.k., 36.

¹⁶¹ Kant’ın ifadesiyle saygı: “Ahlâk yasasına duyulan saygı, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen a priori bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavrayabildiğimiz tek duygudur.” Bkz. (37), KANT, 82.

¹⁶² A.g.k., 38.

¹⁶³ Kant düşüncesinde özerklik kavramının ayrıntılı bir incelemesi için bkz: Oliver SENSEN, **Kant on The Moral Otonomy**.

eğilimin peşinden gitme konusunda doğa yasasına bağımlılıktır.”¹⁶⁴ Böyle bir durumda isteme kendine yasa koyamaz. Özgür olan saf istemenin yasası, istemeyi deneysel olandan duyular dünyadan farklı bir alana koyar. Deneysel alandan elde edilen kurallar genel bir geçerlilik gösterse dahi evrensel kurallar vermezler. Özgürlük sayesinde insanın istemesi ahlak yasası tarafından belirlenir. Kant’ın ifadesiyle; “Böylece ahlâk yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasayla uyushabilirler.”¹⁶⁵ Kant “Saf Pratik Aklın İlkelerinin Dedüksiyonu Üzerine” bölümünde saf pratik aklın var olduğunu ortaya koyabildiğini şöyle ifade eder:

“Bu Analitik, saf aklın pratik olabileceğini, yani deneysel her şeyden bağımsız olarak kendi kendine istemeyi belirleyebileceğini bir olgu aracılığıyla, saf aklın, kendisinin bizde gerçekten de pratik olduğunu göstermesiyle ortaya koymaktadır. Bu olgu, aklın istemeyi eylem için belirlemesini sağlayan ahlâklılık ilkesi konusundaki özerkliğidir. –Aynı zamanda bu Analitik, söz konusu olgunun istemenin özgürlüğünün bilincine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, hatta onunla aynı şey olduğunu gösterir.”¹⁶⁶

Görüldüğü üzere aklın istemeyi belirlemesini sağlayan ahlâklılık ilkesi konusundaki özerkliği, saf aklın pratik olabileceğini ortaya koyar. Ayrıca istemenin eylem için belirlenmesini sağlayan ahlâklılık ilkesi konusundaki özerklik, istemenin, özgürlüğün bilincine bağlı olduğunu hatta özerklik ve özgürlüğün bilincinin aynı olduğunu gösterir. Akıl sahibi bir varlığın istemesi, özgürlükle, duyular dünyasına ait bir varlık olarak nedensellik yasalarına tabi olduğunu kavrar ama öte yandan da kendi başına bir varlık olarak, pratik alanda şeylerin düşünülür düzeninde belirlenen varoluşlarının da bilincindedir. Bu bilinç duyular dünyasındaki nedenselliği belirleyebilen yasalara uygun olarak edinilir ve özgürlük bizi şeylerin düşünülür düzenine götürebilir.¹⁶⁷ Saf teorik akıl, düşünülür dünyaya ilişkin başka bir ifadeyle numenal alana ilişkin bilginin sınırlarını tesis etmiş, bu alanın bilinmeyecek olmasına rağmen var

¹⁶⁴ Bkz. (37), KANT, 38.

¹⁶⁵ A.g.k., 38.

¹⁶⁶ A.g.k., 48.

¹⁶⁷ A.g.k., 48.

olduğunu göstermiştir. Fakat düşünülür dünyaya ilişkin nesneler üzerine belirleyici ve genişletici bir şey bilmemizi sağlayamamış ve bu tarz bir bilmeye ilişkin yola sınır çekmiş, yolu kapatmıştır. Oysaki ahlak yasası Kant'ın ifadesiyle; “Böyle bir yolu açmamakla birlikte, yine duyular dünyasının hiçbir verisiyle ya da aklımızın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamayacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar, hatta bu olguyu pozitif olarak belirli ve onunla ilgili bir şeyi, yani bir yasayı, bilmemizi sağlar.”¹⁶⁸ Kant'a göre bu yasa, duyular dünyasına, bu dünyanın işleyişini bozmaksızın, duyulur üstü bir doğa - şeylerin yasalara bağlı varoluşlarını ima eden doğa- biçimi vermelidir. Akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, doğa yasalarına bağlı varoluşlarıdır ve bu da akıl için yaderkliliktir. Diğer taraftan aynı varlıkların duyulur üstü doğası Kant'ın ifadesiyle: “Onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır.”¹⁶⁹ Şeylerin varoluşlarını bilgiye bağımlı kılan yasalar, pratik olduğundan, duyular üstü bir doğanın kavramını oluşturabildiğimiz ölçüde, saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir. Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır. Nasıl ki saf teorik akıl duyulur dünyasında, bir nesneyi düşünmenin temeline görüyü koyuyorsa, saf pratik akıl da nesnelerin düşünülür dünyadaki temeline özgürlük kavramını koyar.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ilerleyen bölümlerinde ahlaklılık ilkesini ortaya koymakla “nedenselliğin belirlenme nedenini duyular dünyasının bütün koşullarının üzerine çıkaran bir nedensellik yasasını” ortaya koyduğunu belirtir.¹⁷⁰ Bu nedenselliğin duyular dünyasının bütün koşullarının üzerine çıkaran neden anlama yetisinin arzulama yetisi ile olan ilişkisinden kaynaklanır. Bu ilişkiden kaynaklı olarak “arzulama yetisine isteme denir; ya da (böyle bir durumda akıl adı verilen) saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda, ona saf isteme denir.”¹⁷¹ Saf isteme, saf pratik aklın nesnel gerçekliği anlamına gelir. Buradan hareketle Kant şöyle der:

¹⁶⁸ A.g.k., 49.

¹⁶⁹ A.g.k., 49.

¹⁷⁰ A.g.k., 57.

¹⁷¹ A.g.k., 62.

“Ahlâk yasasında a priori olarak âdeta bir olguyla verilmiştir; çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içerir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel görünümün gösterilemeyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir.”¹⁷²

Kant deneysel görünümün gösteremeyeceği bu nedensellik kavramının yalnızca saf pratik aklın kullanımında haklı çıkabileceğini ve bu kavramın teorik olarak boş bir kavram olduğunu belirtir. Neden kavramı, kaynağını yalnızca saf anlama yetisinde bulduğu için saf anlama yetisine sahip varlıklar içinde uygulanabilir. Böylece Kant nedensellik kavramını özgürlük kavramına bağlar ve bunu yapma yetkisini de şöyle ifade eder: “Neden kavramının saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlâk yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum.”¹⁷³ Böylece Kant ikili bir nedensellik anlayışı ortaya koymuş olur. İlki duyular dünyasında işleyen ve doğa mekanizmine tabi olan bir nedensellik anlayışıyken; ikincisi duyulur üstü, düşünülür, dünyada özgürlük aracılığıyla işleyen bir nedensellik anlayışıdır. Ahlâk yasası, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır. Kant’ın ifadesiyle: “Bu yasayı, özgürlüğün yasası olarak, akıl kendi kendine verir ve bununla da kendisinin pratik olduğunu a priori olarak kanıtlar.”¹⁷⁴ Eylemler bir yandan özgürlük yasası olan bir yasaya tabii olduklarından, bundan dolayı da düşünülür varlıkların davranışları olduklarından; fakat öte yandan da duyular dünyasındaki olaylar olarak görünüşler olduklarından, pratik aklın belirlemeleri ancak anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşebilirler. Ama bu anlama yetisinin teorik bir kullanışı için değil yalnızca Kant’ın ifadesiyle; “Arzuların çeşitliliğini, ahlâk yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf a priori bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak içindir.”¹⁷⁵ Ahlak yasasının doğa nesnelerine uygulanmasını sağlayan tek yeti anlama yetisidir.

¹⁷² A.g.k., 62.

¹⁷³ A.g.k., 63.

¹⁷⁴ A.g.k., 72.

¹⁷⁵ A.g.k., 73.

Anlama yetisi aklın bir idesine bir duyusallık şeması değil, ancak bir yasa sağlayabilir.¹⁷⁶

Görüldüğü üzere anlama yetisi kategorileri ve şemaları nasıl aklın teorik kullanımında merkezi bir konumdaysa, aklın pratik kullanımı doğrultusunda da merkezidir. Böylece *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinin saf pratik aklın var olduğunu temellendirebilmek üzere giriştiği eleştirinin dayanak noktası anlama yetisi içinde düğümlenir. *Pratik Akıl Eleştirisi*'nde Kant ilkin istemeyi nesnel olarak belirleyebilmek için özgürlüğü varsaymış ve bu varsayım üzerinden ahlak yasasına ulaşmış böylece özgürlüğün var olduğunu göstermiştir. Özgür olmanın bilincinin, özerkliğin bilinciyle aynı şey olduğunu ortaya koymuş, özerkliğin dayanak noktası olarak özgürlüğün nedenselliğine yani düşünülür dünyada işleyen bir nedenselliğe, saf anlama yetisine tabii olan bir nedenselliğe ulaşmıştır. Böylece Kant saf pratik aklın var olduğunu ortaya koymuştur. Kant bu noktadan sonra ise “Saf Pratik Aklın Diyalektiği” bölümünde En Yüksek İyi kavramının olanağını araştırmaya girişir.

4.2. Pratik Akıl ve Diyalektik

Saf aklın teorik kullanılışındaki diyalektiğin nasıl çözüleceği *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde gösterilmiş olmasına rağmen, bu, pratik aklın kullanılışında bir yarar sağlamaz. Çünkü Kant’a göre pratik akıl: ”Pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlâk yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, en yüksek iyi adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar.”¹⁷⁷ Yani pratik aklın koşullu olandan koşulsuza geçişi başka bir deyişle bütünlük arayışı En Yüksek İyi’nin nesnesine yöneliktir. Kant “Saf Pratik Aklın Analitiği” bölümünde istemeyi ve istemenin nesnesini belirleyecek bir nedeni araştırmış ve böylece ahlak yasasına ulaşmıştı. “Saf Pratik Aklın Diyalektiği” bölümünde ise En Yüksek İyi kavramının olanağını araştırır ve En Yüksek İyi’ye yönelik bir belirlenimi ortaya koymaya çabalar.

¹⁷⁶ A.g.k., 77.

¹⁷⁷ A.g.k., 118.

Saf istemeyi belirleyen biricik neden olarak ahlâk yasası, yalnızca biçimsel olduğundan dolayı belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır. Dolayısıyla En Yüksek İyi, her zaman saf pratik aklın, yani saf bir istemenin nesnesinin tümü olsa da, yine de bu istemeyi belirleyen neden olarak sayılmamalı; yalnızca ahlâk yasası, En Yüksek İyi’yi ve onun gerçekleşmesini ya da geliştirilmesini saf istemenin nesnesi yapan neden olarak görülmelidir.¹⁷⁸ Fakat En Yüksek İyi kavramının içinde, en üst koşul olarak ahlak yasası kapsanırsa En Yüksek İyi’nin yalnızca saf istemenin nesnesi değil, aynı zamanda onun kavramı olduğu ve saf istemeyi belirleyen neden olduğu da açığa çıkar. Kant’a göre erdem (*Tugend*), mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabanın en üst koşulu ve böylece en üstün iyidir. Fakat bu durum erdemin tam ve en yetkin iyi olduğu sonucuna vardırılmaz, tam ve en yetkin iyi için mutluluk da gereklidir. Kant’ın ifadesiyle:

“Erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturdıklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâyık olması anlamında) ahlâklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar.”¹⁷⁹

En Yüksek İyi’nin olanaklılığının koşulu a priori bilgi temellerine dayanır. Erdemin maksimleri ile kişinin kendi mutluluğunun maksimleri en üst pratik ilkeler olması bakımından birbirinden ayrıdır. Erdem ve mutluluk ikisi de En Yüksek İyi’yi olanaklı kılsa da özünde birbirlerini sınırlar ve engellerler. Bu sınırlamalar Kant’a şu soruyu sordurur: “En yüksek iyi pratik olarak nasıl olanaklıdır?” Bu sorunun yanıtını zorlaştıran öge ise Kant’a göre: “... mutluluk ile ahlâklılığın, en yüksek iyi’nin özgül olarak birbirinden çok farklı iki ögesi olmaları, bundan dolayı da aralarındaki bağın analitik olarak bilinmemesidir.”¹⁸⁰ Çünkü mutluluk ile erdem arasındaki bağ

¹⁷⁸ A.g.k., 119.

¹⁷⁹ A.g.k., 121.

¹⁸⁰ A.g.k., 123.

kavramların bir sentezidir. Mutluluk ve erdem arasındaki bağ a priori, dolayısıyla pratik bakımdan zorunlu ve deneyden çıkarılmaz olduğu için En Yüksek İyi kavramının türetimi transandantal olmak zorundadır. Kant'ın ifadesiyle: “En yüksek iyiyi, isteme aracılığıyla ortaya koymak, a priori (ahlâksal olarak) zorunludur; dolayısıyla ‘En Yüksek İyi’nin olanaklılığının koşulu da yalnızca a priori bilgi temellerine dayanmalıdır.”¹⁸¹ “En Yüksek İyi”nin olanaklı koşulları olarak erdem ve mutluluk arasındaki bağlantı bir antinomiye başka bir ifadeyle de çelişkiye neden olur ve saf pratik aklın diyalektiği kendini bu çelişkide açık eder. Kant bunu şöyle ifade eder:

“Bu söz konusu olan bağlantı, daha önce gösterildiği gibi, analitik olamayacağına göre, sentetik olmalıdır, özellikle de nedenin etkiyle bağlantısı olarak düşünülmelidir; çünkü bu bağlantı, pratik bir iyiye, yani eylemle olanaklı olan bir şeye ilişkindir. Buna göre, ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedeni olmalıdır.”¹⁸²

Kant’a göre istemeyi belirleyen nedeni, kendi mutluluğunun arzusunda, arzusunun nesnesinde gören maksimler ahlaksal olmadığı ve hiçbir erdemi temellendiremedikleri için mutluluk arzusunun, erdemin hareket ettirici nedeni olması imkânsızdır. Buna karşın erdemin maksiminin, mutluluğun etkide bulunan nedeni olması da istemenin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik etki-neden bağlantısı istemenin ahlaksal niyetlerine göre gerçekleşmediği için olanaksızdır. Belirtmek gerekir ki, saf pratik aklın antinomisi erdem ve mutluluk arasındaki nedensel bağlantının, “mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedenidir” ve “erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedeni olmalıdır” önermelerinde yapılandırılmıştır. Victoria S. Wike’nin ifadesiyle: ”Pratik antinominin yapısının nedensellik ilişkisinin iki önermesi arasındaki çelişki olarak en yüksek iyi kavramındaki mevcut belirsizliği doğrudan izlediği görülebilir.”¹⁸³

¹⁸¹ A.g.k., 123.

¹⁸² A.g.k., 123,124.

¹⁸³ Victoria S. WIKE **Kant's Antinomies of Reason : Their Origin and Their Resolution**, 123.

Saf pratik aklın antinomisi Kant yorumcuları için fazlasıyla tartışmalı bir konudur. Eric Watkins'e göre Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde hiçbir önermeyi tez ya da antitez olarak tanımlamadığı gibi açıkça karşıtlık oluşturan önermeler de formüle etmemiştir. Dahası pratik aklın antinomileri alışılmadık biçimde neredeyse tek bir paragrafta ele alınmış ve yersiz gibi görünen pek çok önerme ile karşı karşıya kalınmıştır. Watkins'in ifadesiyle: "Bu durum en saygın yorumcuların Kant'ın pratik aklın tek antinomisi olduğu iddiasından ayrılmak için bu zorlu görevde yeterince cesurca mücadele etmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla Lewis White Beck pratik aklın antinomisinin olmadığı iddiasındayken Allen Wood fiilen iki tane antinominin olduğunu ileri sürmüştür."¹⁸⁴ Buradan hareketle belirtmek gerekir ki, Beck'in saf pratik akıl içerisinde bir antinominin olmadığı iddiası onu saf pratik aklın bir diyalektiğinin olmadığı iddiasına da götürmüştür.

Kant düşüncesinde, insan varlığının hem duyulur dünyada hem düşünülür dünyada konumlandığı çalışmanın önceki bölümlerinde ele alınmıştı.¹⁸⁵ Kant insan varlığının bu ikili yapısını, pratik aklın diyalektiğini ele alırken yeniden vurgular. Kant insan varlığının ikili yapısından hareketle, insanın düşünülür dünyada da konumlandığı için, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin belirleniminden ayrı olarak, kendinde özgür bir belirlenime de tabii olabileceğini belirtir. Buna göre saf pratik akıl, çelişkiye düşüren iki önermeden ilki -mutluluğa ulaşma çabasının

¹⁸⁴ Eric WATKINS, *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, 145-167. Victoria S. Wike'nin yazısına, pratik akıl içindeki antinomilere farklı bir perspektiften açıklık getirdiği için burada yer vermek gerekir: "Kant'ın inancı pratik antinomideki ki ayrımın karşılıklı olarak dışlanan iki önerme arasındaki çelişkinin benzer türünü açığa çıkardığı yönündedir. Kant, pratik antinomiden önceki bölümde erdemin ve mutluluğun en yüksek iyiyi oluşturduğunu ve bu ikisi arasındaki ilişkinin nedensel bir bağıntı olduğunu belirtir. Bu yerlerde, antinomideki ayrımlar (M •+ E) ve birliktelik (E ->• M) söz konusu olan bilginin bütün katmanlarında temsil edilir. Üçüncünün olmazlığı ilkesinin tüm ayrımlardaki işlevinin görünmesi nedeniyle, pratik antinomideki bu iki ayrım en yüksek iyi bilgisinin tüm katmanlarını temsil eder ve bunlardan birisi (ama sadece birisi) doğru olmalıdır. Bunun için, teorik antinomilerdeki önermelerin mantıksal olarak çeliştiği [gibi] aynı şekilde pratik antinomideki önermeler mantıksal açıdan çelişiyor görünmezler. Üçüncünün olmazlığı ilkesi eklenmedikçe, pratik antinomi çelişiyor gibi görünmez. Bütün bunlara rağmen, Kant'ın ayırık yargılar (*disjunctive judgments*) tartışmasında açıktır ki; teorik ve pratik antinomilerin her ikisi de çelişikliği açıkça gösterir; çünkü karşılıklı olarak iki dışlayıcı önermenin sadece birisi doğru olabilmelidir." A.g.k., 129.

¹⁸⁵ Heimsoeth şöyle ifade eder: "Kant insanda doğada olduğu gibi, iki ayrı özelliğin bulunduğunu göstermiş; insan varlığının empirik ve intelligibel özellikteki yanlarını ve buna uygun olarak da, noumenon ve phainomenon'u birbirinden ayırmıştır. Bu iki ayrı dünyanın, birbirine zarar vermeden, birlikte bulunabileceği, teorik olarak görülmüştür; gerçekten de, insanda, birlikte bulunduğu gösterilmiştir." Bkz. (10), HEIMSOETH, 132.

erdemli bir niyet temelini ortaya koyduğunu iddiası- yanlış, ikincisi -erdemli bir niyetin zorunlulukla mutluluk sağladığını iddiası- duyular dünyasındaki erdemli bir niyet duyulur dünyadaki nedenselliğin bir biçimi olarak görülürse yani insanın sadece duyulur dünyadaki varoluşu kabul edilirse yanlış olacaktır. Fakat insanın düşünülür dünyada da konumlandığı göz önüne alınırsa ikinci önermenin doğru olabilme imkânı vardır. Kant bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Varoluşumu numenon olarak bir anlama yetisi dünyasında düşünmeye hakkım olduğu gibi, ayrıca ahlâk yasasında (duyular dünyasındaki) nedenselliğimin saf düşünsel bir belirlenme nedenine bile sahibim; bundan ötürü niyetin ahlâklılığının, neden olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın düşünülür bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu bir ilgisi olması olanaksız değildir.”¹⁸⁶

Sonuç olarak, mutluluğa ulaşma çabasının erdemli bir niyet temeli ortaya koyduğunu söyleyen önerme mutlak suretle yanlışken, erdemli bir niyetin zorunlulukla mutluluk sağladığını söyleyen önerme, koşullu bir biçimde göz önüne alındığında yanlıştır. Oysaki insanın düşünülür dünyada yer alan varlığı göz önüne alınırsa bu önerme doğru olabilme imkânı taşır ve böylece En Yüksek İyi kavramına olanak sağlanır. Görüldüğü üzere Kant, mutluluk ve erdem arasındaki çelişkili bağlantıyı, saf teorik aklın özgürlük antinomisinin çözümüne benzer bir biçimde çözer. Yani saf pratik akıl içerisinde erdem ve mutluluk arasındaki çelişki, insanın ikili bir dünya içinde konumlanmasından hareketle çözüme kavuşturulmuş, böylece de erdem ve mutluluk En Yüksek İyi’yi oluşturmuştur.

Belirtilmiş olduğu üzere koşulsuz pratik olana ilişkin bilğimiz ahlak yasasından başlar ve ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlüğe götürür. Özgürlük idesi, teorik akıl içerisinde imkânı a priori olarak bilinen tek idedir. Çünkü belirtildiği üzere Kant’ın ifadesiyle; “Özgürlük ahlâk yasasının ratioessendi’sidir ama ahlâk yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi’sidir.”¹⁸⁷ Buradan hareketle teorik akıl içerisinde aklın bir idesi olarak kalan özgürlük idesinin, ahlaklılık alanında geçerlilik kazandığını vurgulamak gerekecektir. Kant bunu şu şekilde belirtir:

¹⁸⁶ Bkz. (37), KANT, 125.

¹⁸⁷ A.g.k., 4.

“Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın —hatta teorik aklın— sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar. ... Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamamak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlâk yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanılışının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bilebildiğimiz ve doğrudan doğruya kavradığımızı söyleyemeyiz.”¹⁸⁸

Görüldüğü üzere özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve Ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları varsayma hakkı, hatta bunları varsaymanın özne zorunluluğu yaratılmış olur. Ahlak yasasına duyulan saygı En Yüksek İyi’ye zorunlu olarak yönelmeyi gerektirir ve ahlak yasasının gerçekliğinin nesnel kabulü pratik aklın postulatları aracılığı ile kavramlara bağlanır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde teorik akılla bilinemez ve kanıtlanamaz olan aklın idelerini –Ruh, Evren, Tanrı– *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde –Ölümsüzlük Özgürlük ve Tanrının varlığı olarak– bir yasa olan ahlaklılık ilkesinden hareketle postulat olarak ortaya koyar ve bu postulatlar pratik bakımdan zorunlu kabuller olarak konumlanır. Lokman Çilingir’in ifadesiyle; “Postulatlar idelerin pratik alandaki kurucu kullanımlarıdır ve ilkin bunlar sayesinde pratik yanılmanın, mutluluk ile ahlaklılık arasında sistematik bir bağlantı kurularak tümüyle ortadan kaldırılma imkanı doğar.”¹⁸⁹ Yalnızca ahlaki hayatın koşulları olan postulatlar, yalnızca pratik akıl içerisinde geçerli ve anlamlıdır.

Teorik akıl içerisinde paralojizmlere düşmekten kurtulamayan Ruh İdesi pratik akıl içerisinde Ölümsüzlük kavramı ile En Yüksek İyi kavramının gerçekleşmesinin olanağını sağlar. Kant’ın ifadesiyle; “En yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlâk yasasına

¹⁸⁸ A.g.k., 3, 4.

¹⁸⁹ Lokman ÇİLİNGİR, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, 143.

ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur.”¹⁹⁰ Teorik akıl içerisinde çözölemeyen bir sorun olarak kalan Ruh İdesi pratik akıl içerisinde En Yüksek İyi kavramının pratik olarak olanaklı olması için merkezi bir önem arz eder. Alasdair MacIntyre’in ifadesiyle; “Kant’ın görüşünde, pratik akıl Tanrı’ya, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe bir inancı ön gerektirir. Tanrı, summum bonum’u gerçekleştirmeye, erdemi mutlulukla taçlandırmaya muktedir bir güç olarak gereklidir; ölümsüzlük, bu dünyada besbelli ki erdem ve mutluluk bir türlü birbiriyle rastlaşmadığı için gereklidir.”¹⁹¹

Teorik akıl içerisinde saf aklın idealinden başka bir şeye işaret etmeyen Tanrı, pratik akıl içerisinde En Yüksek İyi’nin en üst ilkesi olarak anlam kazanır. Kant’ın deyişiyle:

“Ahlâk yasası, duyusal güdülerin hiçbir katkısı olmaksızın, yalnızca saf aklın buyurduğu bir pratik soruna götürüyordu: bu da, en yüksek iyyinin ilk ve başlıca bölümünün, yani ahlaklılığın zorunlu yetkinliği idi; bu sorun da ancak sonsuzlukta tam olarak çözülebileceğinden, ölümsüzlük koyutuna götürüyordu. İşte bu aynı yasa, en yüksek iyyinin ikinci ögesinin olanağına da, yani o ahlaklılığa uygun olan mutluluğa götürmelidir; tıpkı daha önce olduğu gibi, burada da hiçbir çıkar gözetmeden, sırf yan tutmayan akıldan yola çıkarak, bu etkiye tam uygun bir nedenin varsayımına götürmelidir, yani Tanrının varlığını, (istememizin nesnesi olarak, saf aklın ahlâksal yasa koymasına zorunlu bir biçimde bağlı olan) en yüksek iyyinin olanağına zorunlulukla ilişkin bir koyut olarak koymalıdır.”¹⁹²

Buna göre En Yüksek İyi için varsayılması gereken doğanın en üst nedeni anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni olan bir varlık olarak Tanrının varlığından başka bir şey değildir.

Görüldüğü üzere *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde saf teorik akıl içerisinde çözölemeyen problemler olarak kalan aklın transandantal ideleri, pratik akıl içerisinde ahlaki pratik bir alanın kurucu öğeleri haline gelerek, En Yüksek İyi’ye olanak sağlamışlardır. Çalışmanın bu aşamasında *Pratik Aklın Eleştirisi* merkezli bir

¹⁹⁰ Bkz. (37), KANT, 133.

¹⁹¹ Alasdair MACLNTYRE, *Etiğin Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* , Çev Hakkı Hünler, 224.

¹⁹² Bkz. (37), KANT, , 134-135.

okumaya gidilmiş olsa da belirtmek gerekir ki, Kant düşüncesinde pratik akıl içerisinde, saf pratik aklın diyalektiğinin yanında pratik aklın doğal diyalektiği de bulunur. Fakat Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* eseri boyunca “doğal diyalektik” kavramını hiç kullanmaz ve o, bu eserde yalnızca, saf pratik aklın koşullu olanda koşulsuz olanı aramasından kaynaklanan, saf pratik aklın diyalektiğini ele alır.¹⁹³ Kant pratik alanda “doğal diyalektik” kavramını ilk defa 1785 yılında yayımlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ortaya koyar. “Doğal diyalektik”, insanın ikili bir dünyada konumlanmasından kaynaklanan ve sıradan insan aklının kültürleşmesiyle ödev ve eğilim arasındaki çatışmada ortaya çıkar. Çilingir’in ifadesiyle; “Bu çatışma çoğu yazar tarafından ya dikkate alınmadı ya da yalnızca sıradan insan aklından pratik felsefeye bir geçiş içeren yöntemsel bir belirlenim olarak yorumlandı.”¹⁹⁴ Buradan hareketle belirtmek gerekir ki, doğal diyalektik, çoğu yorumcu ve yazar tarafından gerçek bir diyalektik anlamında belirleyici olarak görülmemiştir. Örneğin Beck’e göre doğal diyalektik, aklın ideleri arasında ortaya çıkmadığı için diyalektik olarak değerlendirilemez. Pratik aklın doğal diyalektiğinin tartışmalı bir konu olması Kant’ın, saf pratik aklın diyalektiği ile pratik aklın doğal diyalektiği arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde ortaya koymamasından da kaynaklanır.¹⁹⁵ Çilingir *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği* adlı kitabında, saf pratik aklın diyalektiğini, henüz felsefi olarak belirlenmemiş olan sıradan insan aklı aşamasındaki pratik aklın doğal diyalektiğinin bir üst aşaması olarak değerlendirir ve böylelikle pratik aklın doğal diyalektiğini açık kılmaya çabalar.¹⁹⁶ Pratik akıl içerisinde hem saf pratik aklın diyalektiği hem de pratik aklın doğal diyalektiği Kant yorumcuları açısından oldukça tartışmalıdır. Bu tartışmalar pratik akıl içerisinde bir diyalektiğin olmadığına dair güçlü iddialar dahi barındırmakla birlikte görüş farklılıklarını ortaya çıkarmıştır. Bu görüş farklılıklarının nedeni bir taraftan “*Pratik Aklın Eleştirisi*”nin argümanlarının “*Saf Aklın Eleştirisi*”ne nazaran daha seyrek dokunmasından ve argümanların yeterince açılanmamasından kaynaklanmakta, diğer yandan Kant’ın aklın diyalektik karakterine olan inancından da kaynaklanmaktadır.

¹⁹³ Bkz. (189), ÇİLİNGİR, 134.

¹⁹⁴ A.g.k., 63.

¹⁹⁵ A.g.k., 70.

¹⁹⁶ A.g.k., 164.

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* eserindeki amacı saf pratik aklın var olduğunu temellendirmektir ve bu amaç doğrultusunda pratik akıl eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu noktada eleştiri, saf pratik aklın varlığını, aynı zamanda insanın özerk bir fail olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmanın bu bölümüne kadar genel hatlarıyla teorik ve pratik akıl içerisinde eleştiri ve eleştirinin diyalektik ile olan ilişkisi ele alındığına göre şimdi Kant'ın teorik ve pratik aklı bir bütünlük içinde yapılandırmaya çalıştığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserine geçiş yapılabilir.



5. YARGI YETİSİ: HAYALİ BİR GEÇİT

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Aklın Kanonu" bölümünde aklın tüm ilgilerinin şu üç soruda birleştiğini belirtir: Ne bilebilirim? Ne yapmam gerekir? Ne umabilirim? Yine Kant'ın belirttiği üzere ilk soru yalnızca spekülatiftir, ikinci soru ise yalnızca pratiktir ve saf akla ait bir soru olmasına rağmen transandantal değil ahlaksal bir sorudur. Üçüncü soru ise temelde yapmam gerekeni yaparsam ne umabileceğimi, neyi umut edebilmeye izinli olduğumu sorunsallaştıran bir soru olarak hem pratik hem de teorik bir sorudur. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eseri bir yandan üçüncü sorunun neden, ne hakla ve nasıl ortaya konulabilir olduğunu diğer yandan eleştirel felsefe bağlamında nasıl yanıtlanabileceğini sorgular.¹⁹⁷ Diğer taraftan, Kant bu eserinde eleştirel felsefesi içerisindeki sorunlara bir çözüm bulmayı, aklın teorik ve pratik kullanımı arasındaki uçuruma bir köprü kurarak eleştirel felsefesini bir bütünlük içinde yapılandırmayı amaçlar. Bunların yanında Kant, aynı zamanda *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde döneminde etkili olan iki konuyu kendi felsefi görüşü bağlamında ele almayı da amaçlamaktadır. Allen W. Wood'un ifadesiyle; "Bu konulardan ilki beğeni, hakikî beğeni standartları ve güzelin tecrübesinin metafiziki ve ahlaki sonuçlarıdır. Bunlar, 18. yüzyıl düşüncesinin yaratıcı bir şekilde uğraştığı konulardır. İkinci konu ise, doğal teleoloji, doğal teleolojinin doğa bilimlerindeki işlevi ile hem ahlak hem de dinî inançla ilgili sonuçlarıdır."¹⁹⁸ Görüldüğü üzere eser Kant'ın eleştirel felsefesi bağlamında özel bir yere işaret etmekte, aynı zamanda birçok teknik ayrıma ve ayrıntıya yer vermekte, farklı temaları bir bütünlük içinde izah etmeye çabalamaktadır. Belirtmek gerekir ki, eser bir taraftan aklın teorik ve pratik kullanımı arasında bir geçit olarak ortaya konulduğu için hem ilk iki *Eleştiri* ile ilişkili olarak okunmayı şart koyar hem de kendi içinde bağımsız temalara sahip olduğu için tek başına kendi iç problemleri

¹⁹⁷ Bkz. (1), KANT, 367. Belirtmek gerekir ki, bahsedilen üç soruyu Kant ayrıca mantık üzerine olan derslerinde de ifade eder. Ne bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne umabilirim? Söz konusu eserde bunlara ek olarak İnsan nedir? sorusunu dile getirir. Kant ilk soruya metafiziğin, ikinci soruya ahlakın, üçüncü soruya dinin ve dördüncü soruya ise antropolojinin yanıt verebileceğini ve ilk üç sorunun 'İnsan nedir?' sorusuna bağlandığını belirtir. Immanuel KANT, *Lectures on Logic*, Çev. ve Edit. J. Michael Young, 538.

¹⁹⁸ Bkz. (40), WOOD, 193.

çerçevesinde ele alınmayı gerektirir.¹⁹⁹ Kuşkusuz bu eserin nasıl okunacağı okurun temel soruları çerçevesinde belirlenecektir. Bu doğrultuda çalışmanın bu bölümünde bu zorlu eserin Kant'ın eleştirel felsefesinin genel yapısını aktarmasından dolayı “Giriş” bölümü ele alınacak, devamında ise eserin ilk bölümü olan “Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi” ele alınarak eleştiri ve diyalektik kavramlarına odaklanmakla yetinilecektir. Eserin ikinci bölümü “Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi” bölümünün özel olarak ele alınmamasının nedeni bu bölümün tez çalışmasının temel planını genişletmesinden ve bu plana yeterince uygun olmamasından kaynaklanır. Fakat bu bölüm diyalektik kavramının Kant sonrası dönüşümüne bakıldığında oldukça önemlidir. Kant eserin bu bölümünde doğaya dair doğanın mekanizmine dayanan nedensellik açıklamalarının organik formların anlaşılmasında ya da başka bir ifade ile canlı doğa sorunun çözümünde yetersiz olacağını öne sürer. Çünkü örgütlü varlık (*Organisierte Wesen*), sadece devindirici kuvvete sahip bir saat gibi yalnızca bir makine değildir. Örgütlü varlığın kendi içinde oluşturucu kuvveti (*bildendekraft*) vardır. Örgütlü varlık bu kuvvetini, bu kuvveti taşımayan maddelere de iletebilir ve onları örgütler. Öyleyse bu kuvvet kendi kendini yayan oluşturucu ve yapıcı bir kuvvettir ve bu yalnızca devinim yeteneği (*Bewegungsvormögen*) ve mekanizma ile açıklanamaz. Kant, bu noktada doğanın erekselliği kavramının, bir şeyin kavramı yani anlama yetisinin ya da aklın kurucu bir kavramı değil, fakat düşünümsel yargı yetisi için düzenleyici bir kavram olabileceğini belirtir. Örgütlü varlıklar doğada ancak doğa erekları olarak olanaklı görülmesi gereken varlıklardır. Bu nedenle pratik bir erek olarak değil, doğa ereği olan bir ereğin kavramına nesnel olgusalılık sağlar ve bu yolla doğa bilimine, doğanın nesnelerini özel bir ilkeye göre yargılama için teleolojik bir temel sağlarlar. Kant bu bölümde organik varlıklar alanının bilgisinde, doğa ve özgürlük dünyası arasında bir geçit açar ve teleolojik yargı yetisinin, anlama yetisi ve pratik aklın birbirinden kesin bir biçimde ayrılan alanlarının duyulur üstü birliğini gösterdiğini ortaya koymaya çabalar. Fakat Kant'ın bu çabası onun teoloji ve din felsefesi üzerine olan düşüncelerini beraberinde getirir. Bu kısımlar daha en baştan bu çalışmanın dışında kalmaktadır. Fakat belirtildiği gibi

¹⁹⁹ *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserin bu ikili yapısının ortaya koyduğu okuma biçimlerinin daha iyi bir betimlemesi için: Eva SCHAPER, **Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği**, Çev. Ali Kaftan, 154-179.

diğer taraftan bu bölüm diyalektik açısından Kant sonrası düşünürler için, özellikle Schelling ve Hegel göz önüne alındığında oldukça önemlidir. Kuşkusuz Kant'ın organizma sorununu ortaya koyması önemlidir. Fakat Kant diyalektiği yanılsamanın mantığı olarak gördüğü ve olumsuz bir biçimde ele aldığı için sorunun çözümünü teleolojik bir yaklaşımla ele almış ve teoloji alanına kaymıştır. Hegel ise, Kant'ın ortaya koyduğu bu sorunun, doğanın diyalektik hareketiyle çözülebileceğini göstermiştir.

Yargı Yetisinin Eleştirisi eserinin özel olarak “Estetik Yargının Eleştirisi” bölümünün ele alınmasının nedeni ise bu bölümün kamusal alana ilişkin fikirler ortaya koyarak bizi Kantçı eleştirinin ikinci ayağına -ilk ayak bir akıl eleştirisi ve felsefi bir eleştiri olarak ortaya konabilir- yani toplumsal alana taşınmasından ileri gelir. Bu doğrultuda metaforik anlamda bir köprü olarak adlandırılabilir olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinin yalnızca kamusal alana geçiş imkânı veren basamaklarından çıkılacaktır.

Yargı yetisinin Eleştirisi eserinin “Giriş” bölümü, teknik ayrımlara dayanan ve okumayı güçleştirici ayrıntılarla dolu bir bölümdür. Kant'ın “Giriş” bölümünde ortaya koyduğu ayrımlar yeni olmasa da derli toplu olarak ele alınmasından dolayı önemlidir. Dolayısıyla bu bölümün aktarılması hem bu eserin bağlamını hem de Kant'ın eleştirel felsefesinin bütünlüklü yapısını anlamak için önem arz eder. “Giriş” bölümünde Kant ilkin felsefeye yönelik ayrımları ortaya koyarak başlar. Bu doğrultuda felsefeyi şeylerin rasyonel bilgisini ve ilkelerini kavramlar yoluyla kapsadığı ölçüde teorik ve pratik felsefe olarak ayırır. Şeylerin bilgisi ve ilkeleri yalnızca ya doğa kavramları ya da özgürlük kavramı yoluyla kapsanır. Doğa kavramları a priori ilkelere göre teorik bilgiyi olanaklı kılarken, özgürlük kavramı pratik denilen temel önermeleri sağlar. Böylece felsefe ilkelerine göre, Doğa Felsefesi (*Teorik Bölüm*) ve Ahlak Felsefesi (*Pratik Bölüm*) olarak ayrılır.²⁰⁰ Kant'ın ifadesiyle; “İstenç yalnızca doğa kavramı altında değil, ama özgürlük kavramı altında da durur ki, bu sonuncusu ile bağlantı içinde ilkelerine yasalar denir ve yalnızca bu ilkeler, sonuçları ile birlikte felsefenin ikinci bölümünü yani kılğısal bölümünü

²⁰⁰ Immanuel KANT, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 18.

oluşturur.”²⁰¹ Tüm bilme yetilerimizin, biri doğa kavramlarına diğeri özgürlük kavramına ait iki egemenlik alanı vardır. Doğa kavramı yoluyla yasama anlama yetisi yoluyla olur ve teoriktir. Özgürlük kavramı yoluyla yasama akıl yoluyla olur ve pratiktir. Doğa kavramları duyulur (*Sinnlichen*) alanda, özgürlük kavramı ise duyulurüstü (*Übersinnlichen*) alanda egemenliğini ilan etmiştir. Kant bu iki egemenlik alanı arasında ölçüsüz bir uçurum olduğunu saptar. Özgürlük kavramı doğanın teorik bilgisine yönelik hiçbir şeyi belirlemediği gibi doğa kavramları da pratik yasalara göre hiçbir şeyi belirleyemez, tam da bu suretle bir alandan diğerine bir köprü kurmak olanaksızdır. Fakat bu uçurum için yine de belirsiz bir geçit yok değildir. Kant duyulur alanın, duyulurüstü alana olmasa da duyulurüstü alanın duyulur alana bir etkisinin olması gerektiğini ifade eder. Kant’ın ifadesiyle; “...özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereğin olanağı ile bağdaşmalıdır.”²⁰²

Özgürlük kavramına göre kapsanan nedensellik kavramının etkisinin dünyada yer alması gerekir. Böyle bir nedensellik kavramı duyulurüstü alandaki bir nedensellik zeminini imler ve doğa şeylerinin kendi doğa yasalarına göre bir etkiye doğru nedenselliğini belirler ve bunu aklın yasalarının biçimsel ilkesi ile anlaşıma içinde yapar. Etki özgürlük kavramına göre son erektir, bunun var olması gerekir ve bunun olanağının koşulu doğada varsayılır. Bu doğrultuda yargı yetisi doğanın erekselliği kavramıyla doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasında bağlayıcı bir köprü kurar. Doğa erekselliği kavramı, anlama yetisinin teorik yasa koyuculuğuyla uygunluk içindeki bir yasallıktan, aklın salt pratik yasa koyuculuğuyla uygunluk içindeki en son ereklere geçişi mümkün kılar.²⁰³ Görüldüğü üzere bu iki egemenlik alanından özgürlük kavramı ile inşa edilenden doğa kavramları ile inşa edilene yargı yetisi, doğanın erekselliği ile duyulur üstü alandan duyulur alana bir geçit açabilir.

Kant zihnin (*Gemüt*); bilme yetisi, haz ve hazzsızlık duygusu ve arzulama yetisi olarak üç yetisinin olduğunu belirtir. Kant’ın ifadesiyle; “...bilme ve istek

²⁰¹ A.g.k, 18.

²⁰² A.g.k., 20,21.

²⁰³ A.g.k., 35.

yetileri arasında haz duygusu kapsanır, tıpkı anlak ve us arasında yargı yetisinin kapsanması gibi.”²⁰⁴ Yargı yetisi, anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim oluşturur. Kant’a göre böylece yargı yetisinin de diğer yetilere benzer olarak a priori bir ilke taşıdığı kabul edilebilir. Kant’ın ifadesiyle; “...yine kabul edilebilir ki, yargı yetisi arı bilme yetisinden, doğa kavramları alanından özgürlük kavramı alanına bir geçişi sağlayacaktır, tıpkı mantıksal kullanımda anlaktan usa geçişi olanaklı kılması gibi.”²⁰⁵ Kant, eserin “Giriş” bölümünün sonunda aklın üst yetilerine ilişkin şöyle bir tabloyla ortaya koyar:

Tablo 5. 1: Aklın üst yetilerinin tablosu

Zihnin tüm yetileri (<i>Gesamte Vermögen des Gemüts</i>)	Bilme Yetisi (<i>Erkenntnisvermögen</i>)	A priori İlkeler (<i>Prinzipien a priori</i>)	Uygulama alanı (<i>Anwendung auf</i>)
Bilme yetisi (<i>Erkenntnisvermögen</i>)	Anlama yetisi (<i>Verstand</i>)	Yasallık (<i>Gesetzmäßigkeit</i>)	Doğa (<i>Natur</i>)
Haz ve Hazzsızlık duygusu (<i>Gefühl der Lust und Unlust</i>)	Yargı yetisi (<i>Urteilkraft</i>)	Ereksellik (<i>Zweckmäßigkeit</i>)	Sanat (<i>Kunst</i>)
Arzulama yetisi (<i>Begehrungsvermögen</i>)	Akıl (<i>Vernunft</i>)	Son Erek (<i>Endzweck</i>)	Özgürlük (<i>Freiheit</i>)

Görüldüğü üzere özgürlük kavramının egemenlik alanından doğa kavramlarının egemenlik alanına geçit açacak olan yargı yetisidir. Tıpkı yasallık ve son erek a priori ilkeleri arasına erekselliğin, doğa ve özgürlük arasına sanatın bir geçit açması gibi.

²⁰⁴A.g.k., 23. Aziz Yardımlı’nın “istek yetisi” olarak çevirdiği *Begehrungsvermögen*, çalışma boyunca yazar tarafından “arzulama yetisi” olarak kullanılacaktır.

²⁰⁵A.g.k., 23.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde ortaya koyduğu üzere bilgi hissetme yetisi aracılığıyla alınan görülerle ve anlama yetisi kavramlarının sentezidir. Hayal gücü, hissetme yetisi ve anlama yetisi arasındaki bağlantıyı, edinilen temsillerin ya da tasarımların zaman formundaki izlerinin bir araya getirilmesi demek olan sentezleme faaliyeti sonucunda sağlar. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde ise kavramın olmadığı durumlardaki yargıyı inceler. Belirtmek gerekir ki, bilgi görü ve kavram aracılığıyla oluşuyorsa daha en baştan kavramın olmadığı bir durumda ortaya konulan yargı bilgi yargısı olmadığı gibi ortaya çıkan da bilgi değildir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde genel olarak yargı yetisini kurallar altına alma, bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisi olarak tanımlar.²⁰⁶ Fakat yargı yetisinin altına alabileceği bir kural ve yasa yoksa ne olacaktır? Bu noktada Kant yargı yetisinin kendinde yasa koyucu olabileceğini dile getirir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde yargı yetisini genel olarak tikelin evrenselin (*Allgemeinen*) altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi olduğunu belirtir. Eğer evrensel olan kural, ilke ya da yasa verili ise tikeli onların altına koyan yargı yetisi belirleyicidir. Ama eğer yalnızca tikel verili ise ve evrensel olan verili değilse, yargının evrenseli bulması gerekiyorsa yargı yetisi yalnızca düşünümseldir. Metin Bal'ın ifadesiyle; “Belirleyici yargı bir nesneyi kurala bağlar. Reflektif yargı bir nesneden yola çıkarak kurala varır.”²⁰⁷ Belirleyici yargı yetisi (*die bestimmende Urteilskraft*) yalnızca tikeli anlama yetisinin verdiği evrensel transandantal yasalar altına alır. Düşünümsel yargı yetisi (*die reflektierende Urteilskraft*) doğadaki tikelden evrensele yükselme yükümlülüğü taşır ve bu nedenle deneyimden gelmeyen bir ilkeye sahip olmalıdır.²⁰⁸ Böyle bir transandantal ilkeyi düşünümsel yargı yetisi yasa olarak kendine ancak kendisi verir. Düşünümsel yargı, nesnenin var olan herhangi bir kavramına bağlı olmayan, ona dayanmayan ve nesnenin erekselliği üzerinde yer alan yargıdır. Kendisini ne nesnenin bulunan bir kavramı üzerinde temellendirir ne de böyle bir kavram sağlar.

Kant'ın belirttiği üzere bir nesnenin kavramı aynı zamanda o nesnenin edimselliğinin zeminini kapsadığı sürece erektir. Bir şeyin şeylerin ancak ereklere göre olan yapısı ile bağdaşması onun biçiminin erekselliğidir. Kant'a göre ereksellik

²⁰⁶ Bkz. (1), KANT, 112.

²⁰⁷ Metin BAL, *Yargı ve Estetik: Platon'dan Kant'a Estetik ve Yargı*, 197.

²⁰⁸ Bkz. (200), KANT, 23.

ya da bir şeyin erekselliği nesneye ait bir şey değil, yargı yetisinin bir ilkesidir. Kant'ın ifadesiyle; "...yargı yetisinin ilkesi, genel olarak görgül yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından, türölülüğü içindeki *doğanın erekselliğidir*. Eş deyişle doğa bu kavram yoluyla öyle bir yolda tasarımılanır ki, sanki bir anlak onun görgül yasalarının türölülüğünün birliğinin zeminini kapsamaktadır."²⁰⁹ A priori tikel bir kavram olarak doğanın erekselliği, kökenini düşünömsel yargı yetisinde taşıyan transandantal bir ilkedir. Bu doğrultuda yargı yetisinin özne açıdan kendi içerisinde doğanın olanağı için a priori bir ilkeyi kapsadığı söylenebilir ve bu ilke sayesinde yargı yetisi doğa üzerindeki düşünömselliğinde ya da refleksiyonunda kendisine yasa koyar.

Kant deneyimde verili bir nesnede erekselliğin iki biçimde temsil edilebileceğini belirtir. Ereksellik ya nesnenin biçiminin tüm kavramlardan önce kavranmasıyla, yani görüyü kavramlar ile birleştirebilmek için nesnenin biçiminin bilme yetileri ile uyumunun özne bir zeminden hareketle olmasıyla ya da nesnenin biçiminin şeyin kendisinin olanağı ile uyumu olarak yani nesnenin bu biçimin zeminini önceleyen ve kapsayan bir kavrama göre nesnel bir zeminden hareketle temsil edilebilir. Bu durumda ilk biçimde temsil edilen ereksellik özne, ikinci biçimde temsil edilen ereksellik nesnel bir zeminden hareketle olur. Kant'ın ifadesiyle: "Böylece doğa güzelliğini biçimsel (salt özne) erekselliğin kavramının sergilenişi olarak ve doğa ereklarının olgusal (nesnel) bir erekselliğin kavramının sergilenişi olarak görebiliriz."²¹⁰ Kant, doğanın güzelliğinin sergilenişinin beğeni yoluyla, doğa ereklarının sergilenişinin ise anlama yetisi ve akıl yoluyla yargıladığımızı belirtir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eseri buradan hareketle estetik ve teleolojik yargı yetilerinin eleştirisine bölümlenir. Kant'ın ifadesiyle; "...birinci ile doğanın biçimsel (başka türlü özne denilen) erekselliğini haz ya da hazzınlık duygusu yoluyla yargılama yetisini anlarız; ikincisi ile onun olgusal (nesnel) erekselliğini anlak ve us yoluyla yargılama yetisini anlarız."²¹¹ Bu doğrultuda estetik yargı yetisi şeyleri kavramlara göre değil, fakat bir kurala göre yargılayan tikel bir yetidir.

²⁰⁹ A.g.k., 24.

²¹⁰ A.g.k., 33.

²¹¹ A.g.k., 33.

Kant bir yargıya estetik denmesinin biricik nedenini şöyle ifade eder: “belirlenim zemininin bir kavram değil, ama salt duyumsanabildiği ölçüde, anlığın yetilerinin oyunundaki uyumun (iç duyusunun) duygusu olmalıdır.”²¹² Bu doğrultuda “Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi” Güzel ve beğeni üzerine inşa edilir ve Kant burada Hakkı Hünler’in ifadesiyle: “...öznenin en ele avuca sığmaz yönlerini, duyguya ve hayal gücüne bağlı işlevlerini belli bir disipline sokacak anlaşılması pek de kolay olmayan muazzam bir şebeke kurar.”²¹³ Kant bir şeyin Güzel olup olmadığını ayırt edebilmek için temsili, anlama yetisiyle bilgi için nesneye (*Objekt*) değil, aksine hayal gücü yoluyla öznenin haz ve hazzı duyusuna bağlantılandığını belirtir. Dolayısıyla Güzel’i yargılayan beğeni yargısı bir bilgi yargısı değil yani mantıksal bir yargı değil, estetik bir yargıdır. Kant, Güzel’i daha iyi açıklayabilmek için İyi ve Hoş terimlerini de ele alarak bu üç terim arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyar. Temsillerin, haz ve hazzı duyusu ile ilişkisi Hoş, İyi ve Güzel olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda Kant, bir insana doyum verene Hoş, ona yalnızca haz verene Güzel; değerli olana nesnel bir değer verilene, İyi denildiğini belirtir. Duyumda duyulara haz verene Hoş denir ve Hoş olandan hoşlanma bir ilgi ile ilintilidir.²¹⁴ Diğer taraftan akıl aracılığıyla yalnızca kavram yoluyla hoş giden İyi’dir. İyi de aynı Hoş gibi nesnedeki bir ilgi ile ilintilidir ve yine her ikisi de arzulama yetisi ile ilişki içindedir.²¹⁵ Fakat Güzel herhangi bir kavram yoluyla bilinmeyeceği gibi bir çıkar veya ilgi ile ilintili olmaktan da uzaktır.

Güzel’i yargılayan yeti, beğeni yetisidir. Kant’ın ifadesiyle; “*Beğeni* bir nesneyi ya da bir tasarım ürününü *hiçbir çıkar olmaksızın* bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.”²¹⁶ Güzel, kavramlar olmaksızın evrensel bir hoşlanmanın nesnesi olarak tasarımı ve yine kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir. Fakat Güzel’in evrenselliği kavramlardan hareketle ortaya çıkan bir evrensellik değil, kavramlara

²¹² A.g.k., 58.

²¹³ Hakkı HÜNLER, *Estetik’in Kısa Tarihi*, 256.

²¹⁴ Kant bir nesnenin varoluşunun temsili ile bağlantılandırılan hoşlanmayı (*Wohlgefallen*), *Interesse* olarak ifade eder. Aziz Yardımlı, *Interesse* ifadesini “çıkart” olarak çevirmiştir. Aynı zamanda “ilgi” ve “alaka” anlamına da gelen *Interesse* ifadesi yazar tarafından çalışma boyunca “çıkart” olarak ama gerekli görüldüğü takdirde “çıkart veya ilgi” olarak kullanılacaktır.

²¹⁵ Bkz. (200), KANT, 144.

²¹⁶ A.g.k., 45.

dayanmayan öznel bir evrenselliştir. Hoşlanmanın evrenselliği bir beğeni yargısında yalnızca öznel olarak temsil edilir. Bu durumda Hoş, duyu beğenisi (*Sinn-Geschmack*) yoluyla, Güzel düşünümsel beğeni (*Reflexion Geschmack*) yoluyla, İyi ise beğeni yargısı yoluyla nesneden hoşlanmanın bir kavram üzerine temellendirilerek herkese yüklenmesiyle ifade edilir. Duyu beğenisi yalnızca kişisel yargıları ortaya koyarken, düşünümsel beğeni genel geçer yargılar ortaya koyar ve bu yargılar herkes için evrensel geçerlilik isteminde bulunabilen yargılar ve Güzel üzerine anlaşmayı evrensel olarak talep eden yargıları temsil etmeye olanaklıdır. Bu durumda beğeni yargılarının Güzel üzerine olan anlaşmayı neye dayanarak talep ettiğini sormak gerekir. Kant'a göre bir nesneye Güzel dediğimizde evrensel bir ses ile konuşuruz. Beğeni yargısında kavramların dolaylılığı olmaksızın hoşlanma açısından evrensel ses dışında ve herkes için geçerli olabilecek bir estetik yargının olanağı dışında hiçbir şey postulat olarak konulamaz. Güzel'e yönelik bir yargıda bulunduğumuzda bu yargı evrensel bir ses ile dile gelir ve bir kuralmış gibi ortaya konularak herkese yüklenebilir. Bu durumda evrensel ses öznel evrenselliğin temelini kurar. Beğeni yargısı herkesin anlaşmasını ortaya koyamasa da bu anlaşmayı herkese yükleyebilir.²¹⁷

Kant'a göre beğenin eleştirisinin anahtarı şu soruda gizlidir: Beğeni yargısında haz duygusu bir nesnenin yargılanmasından önce mi gelir, yoksa haz duygusu nesnenin yargılanmasını takiben mi gelir? Kant beğeni yargısında yargılamanın hazzı öncelediğini ifade eder. Kant'a göre beğeni yargısının öznel koşulu olan verili bir temsildeki zihinsel durumun (*Gemütszustand*) evrensel iletişim yeteneği, beğeni yargısının temelinde yatar ve nesnedeki hazzı sonuç olarak almalıdır. Çünkü temsil ancak bu düzeyde nesneldir ve evrensel bir bağıntı noktası taşır. Temsilin bu iletilebilirliğinde iletilen şey bir kavram olamayacaksa zihinsel bir durumdan başka bir şey olamaz. Hayal gücü görüyü kavramla sentezleyen bir yetiydi. Fakat beğeni yargısında, Güzel'in belirli bir kavramı olmadığı için hayal gücü burada özgürdür. Hayal gücünün özgürlüğü onun kavram olmaksızın şemalaştırmasında yatar. Hayal gücü özgür oyunu içinde yasadız bir yasallıkla yine de anlama yetisi ile bir anlaşma halindedir. Nesnenin estetik yargılanışının hazzı

²¹⁷ A.g.k., 49.

öncelemesinin nedeni, bu hazzın zemininin hayal gücünün özgür oyunuyla ortaya çıkan bilme yetilerinin uyumu olmasından ileri gelir. Hayal gücünün bu özgür oyunu öznel olmakla birlikte herkes için geçerli ve evrensel olarak iletilebilir veya bildirilebilirdir. Başka bir ifadeyle; bir beğeni yargısındaki temsil türünün öznel evrensel iletilebilirliği, belli bir kavram varsayılmaksızın, hayal gücünün ve anlama yetisinin özgür oyununun bir durumudur. John H. Zammito, Kant öncesi estetik filozoflarının beğeni yargısının temelini nesnenin iyeliğinde aradığını ama bu arayışın beyhude olduğunu belirtir. Bunun yerine Kant yargımızda nesnenin temsilinin uyumluluğunun aranılmasını öne sürmüş ve yargı yetisi tarafından verilen kurallar çerçevesinde Güzel olarak atfedilen nesneyi bulabileceğimize işaret etmiştir. Zammito bunun Kant'ın estetikteki Kopernik Devrimi olduğunu ve bunun transandantal bir beğeni felsefesini mümkün kıldığını belirtmiştir.²¹⁸

Beğeni yargısı bir nesnenin ereksellik biçiminden başka hiçbir şeyi temele almaz. Erek bir kavramın -o kavram nesnenin nedeni olduğu ölçüde- nesnesidir. Bir kavramın nesnesi açısından nedenselliği erekselliktir. Kant'ın ifadesiyle; “Öyleyse nerede bir nesnenin bilgisi değil, ama nesnenin kendisi (biçimi ya da varoluşu) etki olarak yalnızca bu etkinin bir kavramı yoluyla olanaklı olarak düşünülürse, orada bir erek düşünülür. Etkinin tasarımı burada nedenin belirlenim zeminidir ve onu önceler.”²¹⁹ Kant beğeni yargısının belirlenim zeminini oluşturanın bir erek olmaksızın bir nesnenin temsilindeki ereksellikten başka bir şey olmadığını belirtir.²²⁰ Bu noktada ereksellik nesnenin biçiminin bilme yetisi ile bir uyumu olarak temsil edilir. Ereksiz bir ereksellik taşıyan beğeni yargıları belli bir kavramdan türetilemez. Bu durumda Kant'a göre beğeni yargılarının öznel bir ilkesi olmalıdır ki, neyin hoşla gidip gitmediğini duygu yoluyla ve gene de evrensel geçerlilik ile belirlenebilsin. Kant beğeni yargılarının bu ilkesinin, bilgi yetilerinin özgür oyunundan doğan bir etki olan, ortak duyu (*Gemeinsinn*) olarak görülebileceğini belirtir.²²¹ Kant'a göre yalnızca ortak duyu varsayımı altında beğeni yargısı ortaya konulabilir. Kant ortak duyunun yalnızca ideal bir norm olduğunu belirtir ve yalnızca

²¹⁸ John H. ZAMMITO, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 94.

²¹⁹ Bkz. (200), KANT, 52.

²²⁰ A.g.k., 53.

²²¹ A.g.k., 65.

bu ideal norm varsayımı altında “...onunla anlaşılan bir yargı ve bir nesneden böyle bir yargıda anlatılan hoşlanma herkes için haklı olarak kural yapılabilir.”²²² Çünkü bu ilke öznel olmasına rağmen öznel evrensel olarak herkes için zorunlu bir idea olarak alınabilir. Bu doğrultuda ortak duyu aracılığıyla kavramların dolaylılığı olmaksızın öznel fakat aynı zamanda evrensel de olan beğeni yargıları ortaya konulabilir.

Kant’a göre beğenin eleştirisi, verili bir temsilin anlama yetisi ve hayal gücünün karşılıklı ilişkisini ve onların anlaşıp anlaşmamalarını kurallar altına getirme ve onları koşullar açısından belirleme sanatı ya da bilimidir. Eğer ki beğeni yargılarının olanağını genelde bilgi yetileri olarak bu yetilerin doğasından üretiyorsa, yapılan bilimdir. Kant transandantal eleştiride yalnızca anlama yetisi ve hayal gücünün karşılıklı ilişkisinin bir bilim olarak belirlenimiyle ilgilenmektedir.²²³ Çünkü öznel evrensel olan beğeni yargılarının a priori bir ilke taşıma olanağı vardır. Kant herkes için geçerli olma isteminde olan fakat belirlenim zemini öznel ve estetik bir yargı olan beğeni yargısının nasıl olanaklı olduğunu sorunsallaştırır. ‘Beğeni yargıları nasıl olanaklıdır?’ sorusu estetik yargılarda saf yargı yetisinin a priori ilkeleriyle ilgilidir. Bu sorunun temelini Kant şöyle de ortaya konulabileceğini ifade eder: “...yalnızca birinin bir nesnedeki *kendi* haz duygusundan çıkararak ve onun kavramından bağımsız olarak bu hazzın aynı nesnenin *başka her öznedeki* tasarımına bağlı olduğu ve bunu başkalarının anlaşmasını beklemeksizin *a priori* yaptığı yargısı nasıl olanaklıdır?”²²⁴ Bu soru transandantal felsefenin ‘sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?’ sorusuna dayanır. Beğeni yargılarının bir eleştiriye tabi olmalarının nedeni onlarda a priori bir ilkenin olduğu varsayımdır. Çünkü beğeni yargıları evrensel ve zorunlu olarak herkes için geçerlidir. Bu ilke ne anlama yetisi için bir bilme ilkesi ne de arzulama yetisi için pratik bir ilke olmaması nedeniyle belirleyici bir ilke değildir. Zihin de, yalnızca nesnenin yargısı ile bağlantılanarak algılanan hazzın evrensel geçerliliği, yargı yetisi için herkes açısından geçerli a priori evrensel bir kural olarak beğeni yargısında temsil edilir. Bir nesneyi (*Gegenstand*) Güzel

²²² A.g.k., 67.

²²³ A.g.k., 103,104.

²²⁴ A.g.k., 105.

bulduğumda, o a priori bir yargıdır ve bundan hoşlanma zorunlu olarak herkes için talep edilmeye olanak verir.

Kant’a göre estetik yargılarla ahlak yargıları arasında bir bağ vardır ve beğeni yargılarının evrensel olarak geçerli olma iddiası, ahlak yargıları tarafından onaylandıkları sürece tam anlamıyla gerekçelendirilebilir. Bu doğrultuda Kant Güzel’i ahlaksal olarak İyi’nin sembolü olduğu ifade eder. Bir şeye Güzel denilirken, o şey ahlaksal olarak İyi ile benzeştirir ve analogi kurulur. Eva Schaper’in ifadesiyle bu durum; “Güzelin Analitiği’nin temel öğretisiyle çatışmaktadır ve orada ısrarla üzerinde durulan, estetiğin özerkliğine kesinlikle uymayan bir iddiadır.”²²⁵ Bu durum ortaya beğeni yargılarına ilişkin antinomiye ortaya çıkarır. Kant beğeni antinomisini şöyle formüle eder:

Sav: “Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanmaz; yoksa üzerinde tartışmaya (tanıtlamalar yoluyla karara) izin verir.”

Karşısav: “Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanır; çünkü yoksa, türölülüğüne karşı, üzerinde çekişmek (başkalarının bu yargıya zorunlu onayları için istemde bulunmak) bile söz konusu olamaz.”

Kant’a göre bu antinominin çözümü, söz konusu savların gerçekte birbirleri ile çelişmemeleri ve yan yana durabilmelerinin olanağında yatar. Savda beğeni yargısının belirli bir kavramlar üzerine kurulmadığını, karşısavda ise beğeni yargısının tezahürlerin duyulurüstü dayanağının belirsiz bir kavram üzerine kurulduğunu düşünürsek ortada hiçbir çatışma kalmayacaktır. Kant’ın ifadesiyle:

“...beğeni yargısı bir kavram (yargı yetisi için doğanın öznel erekselliğinin genelde bir zemininin kavramı) üzerine temellenir; ama ondan nesne açısından hiçbir şey bilinemez ve tanıtlanamaz, çünkü kendinde belirlenimsizdir ve bilgi için uyumsuzdur; ama tam olarak bu kavram yoluyla aynı zamanda yargı herkes için geçerlilik kazanır (ama her biri durumunda hiç kuşkusuz sezgiye dolaysızca eşlik eden tekil yargı olarak);

²²⁵ Bkz. (199), SCHAPER, 165.

çünkü belirlenim zemini belki de insanlığın duyulurüstü dayanağı olarak görülebilecek olan şeyin kavramında yatar.”²²⁶

Görüldüğü üzere sav beğeni yargısının kavramlar üzerine dayanmadığını söyleyerek haklıdır. Diğer taraftan Karşısavda ise beğeni yargısının duyulurüstü alana ilişkin belirsiz bir kavrama dayandırılarak haklılık kazandırılır ve antinominin çözümü ortaya serilir. Dikkatle incelenirse, diyalektik beğenin temeli kendisinde değil beğenin ilkelerindedir ve bu ilkeler arasında bir çatışkı varmış gibi görünür. Fakat bu çatışkı duyulurüstü ahlaki bir alana referansla çözülür ve bu çözüm de duyulurüstü alandan duyulur alana bir geçidi ortaya koyar.

Kant’a göre beğeni yargılarının bir eleştiriye tabi olmasının nedeni onlarda a priori bir ilkeyi varsaymasından kaynaklanır. Kant’a göre, beğeni yetisinin a priori ilkeleri olmasaydı başkalarının yargılarının yargılanması olanaksız olur ve onları belli bir haklılık görüşü ile onaylayamaz ya da yadsıyamazdık.²²⁷ Kant’ın bu görüşü bizi onun *sensus communis* hakkındaki düşüncelerine sevk eder. Çünkü Kant beğeniye aynı zamanda *sensus communis* denebileceğine işaret eder. Belirtmek gerekir ki; ortak duyu, yargıyı yalnızca duygu yoluyla belirler ve bu noktada sağduyu ya da sağlam anlama yetisi olarak da adlandırılan *sensus communis*’ten özsel olarak ayrılır. Çünkü *sensus communis* kavramlara göre gene de yalnızca bulanık olarak tasarımılanan ilkelere göre yargılar. Kant, *sensus communis*’ün bir ortak duyu ideası ve yargılama yetisi olarak anlaşılabilceğini ifade eder.²²⁸ Hannah Arendt, Kant’ın *sensus communis* teriminin, bizi insan topluluğu haline getiren tıpkı fazladan zihinsel yeti gibi olabilen bir fazladan duyuya işaret ettiğini belirtir.²²⁹ Arendt, Kant’ın *sensus communis*’ün insanlardaki genel ya da sıradan anlama yetisi (*gemeinen Menschverstand*) gibi adlandırılabilceğini belirttiği noktadan hareketle bu duyuda ortaya çıkanın insanın insanlığı olduğunu ifade eder.²³⁰ Bu duyu bizi başka insanlara bağlar. Kant’a göre *sensus communis* sayesinde, kişi düşünümseellikle başka insanların temsil yolunu, düşüncede a priori olarak dikkate alarak yargısını diğer

²²⁶ Bkz. (200), KANT, 144.

²²⁷ A.g.k., 97.

²²⁸ A.g.k., 109.

²²⁹ Hannah ARENDT, **Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar**, Çev. Yasemin Tezgiden, 370.

²³⁰ A.g.m., 370.

insanların yargısıyla karşılaştırabilir. Böylece nesnel olarak ortaya konulan, fakat öznel koşullardan kaynaklı olarak ortaya çıkan yanılısamanın yargı üzerindeki etkisi önlenabilir. Kant genel ya da sıradan insan anlama yetisinin maksimlerinin başka bir ifadeyle *sensus communis*'ün maksimlerinin beğeni eleştirisinin ilkelerini durulaştırmayı sağlayabileceğini belirtir. Bu maksimlerden ilki; Kendi için düşünmek; önyargısız düşünme yoludur ve aydınlanmayla boş inançtan kurtuluştur. İkinci maksim; başka her birinin yerinden düşünmek; genişletilmiş düşünme yoluyla birinin kendi yargısı üzerine evrensel bir duruş noktasından düşünmesine işaret eder. *Sensus communis*'ün üçüncü maksimi; her zaman uyumlu olarak düşünmek; tutarlı düşünme yoluyla kişinin hem kendi için ve kendi yerinden hem de başka herkesin yerinden düşünmesi ve bunun bir alışkanlık haline dönüşmesidir. *Sensus communis*'ten hareketle ortaya çıkan genişletilmiş düşünme yolu diğerlerinin bakış açısına yerleşmeye, yer değiştirmeye yani kişinin kendi konumuna mesafe almasına işaret eder. Kendi üzerine düşünmenin bir işlevine işaret eden bu mesafe alış, eleştirel düşüncenin de ilk adımını oluşturmaktadır. Genişletilmiş düşünce yolu aynı zamanda politik bir yargıda bulunmanın da imkânını sağlamaktadır.²³¹ Çünkü yargı aynı zamanda düşünmenin içerdiği kamusal doğrultusunda politik bir yargı olur. Genişletilmiş düşünme yoluyla varılan politik yargı, tutarlı düşünme yoluyla ortak bir anlam dünyası inşa edebilir ve uzlaşmanın imkânını açar. Kant'ın ortaya koymuş olduğu bu düşünme yolları yalnızca estetik yargı ve beğeni yargısı için değil, aynı zamanda etik, politik ve hukuk yargılarının temelinde de yatar. Diğer taraftan *sensus communis*'ün öne sürdüğü genişletilmiş düşünme yolu aynı zamanda bizi kategorik imperatifin evrensellik talebine de bağlar.

Eva Schaper, Kant'taki beğeni yetisinin aynı zamanda bir kişinin yargısını insanlığın kolektif aklıyla tartması nedeniyle, düşünümsellikte a priori olarak diğer insanların da temsil tarzını hesaba katan eleştirel bir yeti olduğunu belirtir.²³² Bu durum beğenin aynı zamanda bir *sensus communis* ve ortak duyudan hareketle yargıda bulunmasından kaynaklanır. Bu noktada Douglas Burnham, *sensus communis* kavramının, rafine edilerek kamusal duyuyu olarak da ele alınabileceğini

²³¹ Hakan ÇÖREKÇİOĞLU, *Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının İmkânının Koşulları*, 163,164.

²³² Bkz. (199), SCHAPER, 164.

belirtir.²³³ Birey, yargısını, başkalarının yargısına kıyasla düzeltebilir ve kendi yanılgılarını önleyebilir. Eleştirel düşünce süreci, hayal gücü aracılığıyla bireyi kendi bakış açısından kamusal bir alan içindeymiş gibi kabul ederek, farklı bakış açılarını göz önünde bulundurarak, kamusal bir alan tahayyülünden hareketle tutarlı bir düşünme yoluna yöneltir. Kant, insanı diğer insanlarla birlikte ele alarak öznelarası bir düzlem içine yerleştirir. Bu noktada *sensus communis* evrensel iletilebilirliğin koşulu olarak sadece duyguların ve beğenilerin iletilebilirliğinin değil, aynı zamanda tasarımların ve düşüncelerin de iletilebilirliğinin imkânını oluşturur. Hakan Çörekçioğlu'nun ifadesiyle; “*Sensus communis* sadece duyularımızı, duygularımızı ve beğenilerimizi değil, aynı zamanda düşüncelerimizi ve yargılarımızı iletilebilmemizin, daha da öte evrensel yargıyı iletişimden türetebilmemizin imkânının transandantal koşuludur.”²³⁴ Bu doğrultuda *sensus communis* ile birlikte kamusal iletişim yolunun koşulları ortaya serilmiş olur.

Çörekçioğlu, genel hatlarıyla politikayı kavrayış tarzına ilişkin iki temel yönelimi ayırt eder. İlk yönelimde Platon, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Marx ve Carl Schmitt gibi düşünürler kapsanır. Bu düşünürlerde politika sözün, diyalogun, yani iletişimin ve barışı barışçıl yollarla tesis etmenin alanı olarak değil, bir çatışma alanı olarak ve çatışmayı bastırmanın yöntemsel ve yönetsel aracı olarak görülür. İkinci yönelim; Sokrates, Aristoteles, Locke, Kant, Arendt ve Habermas gibi isimleri kapsayan, politikanın kamusal alanda görünüşe çıktığı; söz, iletişim ve barış terimleriyle birlikte kavranılır. Çörekçioğlu'nun ifadesiyle; “... Bu çizgide politik olan, kamusal alanda görünüşe çıkma, söz, iletişim ve barış kavramlarıyla bir arada incelenir. Bu gelenekte ise politika kamusal yaşam, kolektivite ve katılımcı demokrasi öğeleri ekseninde kavramsallaştırılır.”²³⁵ Kant felsefesinde *sensus communis*'e olan vurguyla açılan kamusalılık uzamı, ikinci yönelimdeki politik kavrayış tarzını güçlendirmiştir. Bu doğrultuda açılan kamusalılık uzamı aynı zamanda çalışmamızın felsefî eleştiri ayağından toplumsal eleştiri ayağına, yani Kant'ın politika üzerine olan düşüncelerine geçişe imkân tanımaktadır.

²³³ Douglas BURNHAM, *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, 127.

²³⁴ Bkz, (231), ÇÖREKÇİOĞLU, 158

²³⁵ A.g.m, 140,141.

Gelinen noktaya kadar *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* eserlerinde Kant'ın ortaya koymuş olduğu metafizik eleştirisi ve ahlak eleştirisi buna bağlı olarak akıl eleştirisi, yani Kant'ın felsefi eleştirisi incelenmiş eleştiri ve diyalektik kavramları arasındaki ilişki ortaya konmaya çabalanmıştır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eseriyle Kant'ın eleştirel felsefesine nasıl bütünlüklü bir yapı kazandırmaya çabaladığı gösterilmiş ve bu eserin “Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi” bölümünde ele alınan *sensus communis* kavramının nasıl kamusal iletişim yolunun koşullarını ortaya koyduğu incelenmiştir. Böylelikle eleştiri kavramı toplumsal alana doğru genişlemiştir. Bu noktada da eleştirinin toplumsal alandaki işlevinin sorgulanmasına geçilebilir.

6. KANT'IN POLİTİK EVRENİ VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİNİN SINIRLARI

Çalışmanın bu bölümüne kadar Kantçı eleştirinin felsefi düşünce içerisindeki işlevi ve diyalektik ile olan ilişkisi ele alındı. Çalışmanın bu bölümü eleştirinin toplumsal boyuttaki işlevini sorgulamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ayrıntılandırması için eleştirinin felsefi düşünce içerisindeki ve toplumsal alandaki işlevi birbirinden ayrılarak incelenirse de felsefi düşüncenin toplumsal olanı, toplumsal olanın felsefi düşünceyi daima etkilediği söylenebilir. Fakat araştırmanın derinleştirilmesi adına böylesi bir ayırım büyük kolaylık sağlamaktadır. Çalışmanın toplumsal alan içerisindeki işlevini sorunsallaştırmayı hedefleyen bu bölümde, Kant'ın hukuk ve politika alanındaki düşüncelerine odaklanılacak ve Kantçı eleştirinin değiştirici ve dönüştürücü yapısı sınanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın amacı doğrultusunda Kant'ın hukuk ve politika üzerine olan düşünceleri yalnızca eleştiri kavramı ile ilişkisi bağlamında ele alınacak ve Kant'ın eserlerinde yalnızca ilgili yerlere değinilecektir.

Kant'ın politika ve hukuk ile ilgili düşüncelerine açık bir biçimde ve doğrudan 1790 yılı sonrası yayımlanmış eserlerinde rastlanır.²³⁶ Kuşkusuz bu durum dönemin toplumsal ve politik yapısı ile yakından ilişkilidir. Özellikle Büyük Friedrich'in ölümünden (1786) sonra tahta geçen II. Friedrich Wilhem'in liderlik ve politika konusundaki yoksunluğunun dönemin Prusya'sında yoğun bir biçimde hissedilmesi, dini baskı ve sansür uygulamalarının giderek artması, diğer taraftan devrim seslerinin yankıları Kant'ın çalışmalarının seyrinde de belirleyici bir etken

²³⁶ Kant'ın politika ve hukukla ilgili düşünceleri ağırlıklı olarak şu iki temel eserinden hareketle incelenir: *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme (Zum ewigen Frieden Ein philosophischer Entwurf)*, *Ahlak Metafiziği (Die Metaphysik der Sitten)*. Bunun yanında doğrudan politika ve hukukla ilgili olmasa da Kant'ın politika ve hukuka ilişkin düşüncelerini ortaya serdiği eserleri şöyle sıralanabilir: *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz" (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)*, *Fakülteler Çatışması (Der Streit der Fakultäten)*, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*. Ayrıca 1784 yılında kaleme alınan "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)* ve *Dünya Vatandaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* eserleri de bu doğrultuda ele alınmaktadır.

olmuştur. Bu doğrultuda “Eleştirel Dönem” olarak ele alınan dönemde bir filozof olarak karşımıza çıkan Kant, 1790 sonrası eserlerinde tabiri caizse hem kanlı canlı bir insan hem de bir filozof olarak doğrudan bir biçimde toplumsal ve politik konulara ve sorunlara yönelmiş ve kendi felsefi sistemi aracılığıyla bu sorunlara bir çözüm aramıştır denebilir. Buradan hareketle, Kant’ın hukuk ve politika üzerine olan düşünceleri, eleştirel felsefenin pratik boyutunu, toplumsal alana nasıl sirayet ettiğini ve eleştirinin kendisini ne biçimde ortaya koyduğunu serimlemek açısından önemlidir. Bu doğrultuda ilkin genel hatlarıyla Kant’ın hukuk ve politika üzerine olan düşüncelerinin kavramsal çerçevesi ele alınacak ve eleştirinin işlev gördüğü alan ortaya konulacaktır. Sonrasında ise eleştiri kavramının itaat ve direniş ile olan ilişkisi incelenecektir.

6.1 İtaat ve Eleştiri

Kant düşüncesinde itaat ve eleştiri kavramlarının ilişkisini ortaya koyabilmek için ilkin genel hatlarıyla Kant’ın hukuk ve politika üzerine olan düşüncelerini serimlemek ve bu doğrultuda kavramsal çerçeveyi genel hatlarıyla ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda, ilkin Kant’ın 1797 yılında yayımlan, “Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk ilkeleri” ve “Erdem Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri” olmak üzere iki temel bölümden oluşan, hak ödevleri ve erdem ödevlerini, hukuk yasasını ve etik (*Ethik*) yasasını, hukuki görevleri ve etik görevleri ele aldığı ve en temelinde yasama ve yasanın uygulanma pratiklerini açık etmeye çalıştığı *Ahlak Metafiziği* (*Die Metaphysik der Sitten*) adlı eserindeki bazı ayrımlara odaklanmak gerekir. Kant bu eserin girişinde hem hukuk yasalarının hem de etik yasaların “ahlak yasaları” olduğunu belirterek, “Hukuk Öğretileri”ni ve “Erdem Öğretileri”ni tek bir ilkeye dayanan bir öğretinin parçaları olarak inşa etmek ister.

Kant’ın hukuk yasası ve etik yasası arasında koyduğu en belirgin ayrım içsellik ve dışsallık kavramları çerçevesinde inşa edilir. Dışsal yasa koyucu tarafından konulan zorunlu yasalar genel olarak dışsal yasalar olarak adlandırılır. Kant dışsal yasalar arasında ikili bir ayrımda bulunur. İlkin akıl aracılığıyla a priori

ve zorunlu olarak tanınan ve dışsal yasa koyucu olmaksızın aslında dışsal olan yasaların var olduğunu ve bunların doğa yasaları (*natürliche Gesetze*) olarak adlandırıldığını belirtir. Bu tür yasalar dışsal yasa koyucu olmaksızın zorunlu olan yasalardır. İkinci olarak ise, fiili dışsal yasa koyucu olmaksızın zorunlu olmayan yasalar da vardır ve bunlar pozitif yasalar (*positive Gesetze*) olarak adlandırılır.²³⁷ Başka bir ifadeyle, ancak fiili dışsal bir yasa koyucunun olmasıyla zorunlu olan yasalar pozitif yasalar olarak adlandırılır ve buradan hareketle hukukun insan eylemlerini dışsal olarak ve dışarıdan bir zorlama ile belirlediğini vurgulamamız gerekecektir. Oysaki ahlak, dışsal değil tam da buna karşıt bir biçimde içsel bir yasa koyucu tarafından konulan yasalara işaret eder. Bu tür yasalar insanın özerk bir fail olduğunu vurgulayan, içsel bir zorlama veya baskı sonucu işleyen yasalardır.

Kant eserin “Hukuk Öğretisi” bölümünün girişinde, evrensel hukuk ilkesini şöyle ifade eder: "Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da [bu eylemin] maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak, herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa, hukukidir."²³⁸ Kant’ın kategorik imperativ formülasyonunun hukuksal karşılığı olan evrensel hukuk yasası insanın dışsal eylemlerini düzenleyici bir yapı içerir. Bu durum, Kantçı ahlak sisteminin hukuk teorisinin dayanağı olduğunu göstermektedir. Kant hukuku (*Recht*), birinin keyfi davranışının başkalarının keyfi davranışları ile genel özgürlük yasasında birleştirilebilmesi ya da koşullarının cisimleştirilmesi olarak tanımlar.²³⁹ Görüldüğü üzere Kant’ın hukuk tanımı özgürlük kavramı üzerinden biçimlenir ve özgürlük bu noktada hem hukukun hem de etiğin temel kavramı olarak ortaya çıkar.²⁴⁰ Fakat hukuksal alanda ortaya

²³⁷ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 60.

²³⁸ Aktaran: Paul GUYER, *Kant’ın Ödevler Sistemi*, Çev. Ali Kaftan, 289. Eserdeki yeri için Bkz. (237), KANT, 67.

²³⁹ Bkz. (237), KANT, 66-67. Kant hak kavramını ayrıca “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’” makalesinde şöyle tanımlar: “Hak, ter tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur.” Immanuel Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz”*, Çev. Hakan Çörekçioğlu, 34.

²⁴⁰ Kant “Hukuk Öğretisi” bölümünün girişinde doğuştan gelen ve devredilemeyen özgürlük hakkından bahseder fakat ayrı bir bölüm olarak bu konuyu ele almaz. Yine de burada Kant’ta devredilemez bir özgürlük hakkı olduğunu vurgulamak gerekir.

çıkan insan eylemlerinin dışsal boyutu dışsal özgürlük olarak, etik alanında ortaya çıkan özgürlük ise içsel özgürlük olarak adlandırılır.

Kant *Ahlak Metafiziği* eserinin “Hukuk Öğretisi” bölümünde ele aldığı konuları dört yıl öncesinde 1793 yılında yayımlanan “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’”²⁴¹ adlı makalesinde görece daha yüzeysel bir biçimde ele almıştır. Bu makaleden hareketle Kant’ın politika üzerine düşüncelerini ve hukukun politika ile olan ilişkisi ortaya konulabilir. Kant’ın bu makalesi temelde Christian Garve’ye²⁴² karşı yazılan bir polemik metni olarak “akılsal temeller üzerinde teoride geçerli olan şey, pratikte de geçerlidir”²⁴³ düşüncesi temelinde, Kant’ın kendi ahlak düşüncesine karşı ileri sürülen, teori ve pratik arasında kopukluk olduğunu iddia eden, düşüncelere karşı çıktığı makaledir.²⁴⁴ Kant bu makalede amacını şöyle ifade eder:

“...Teorinin pratikle üç alanda ortaya çıkan ilişkisini ele alacağız: *ilki* genel olarak *ahlak* alanında (bireysel mutlulukla ilgili olmak üzere); *ikincisi* genel olarak *politika* alanında (*devletin* refahı ile ilgili olarak) ve nihayet *üçüncüsü* ise *kosmopolitan* yaklaşımda (bir bütün olarak *insan soyunun* refahı, yani insanlığın gelecek çağlara uzanan bir dizi gelişme dâhilinde yavaş yavaş artan refahıyla ilgili olmak üzere).”²⁴⁵

Teorinin pratik uygulamaları bakımından hukukla ilgili olan bu makale, teorinin pratik ile olan ilişkisini; kozmopolitan bir yaklaşımla uluslararası hukuk bağlamında ve politika alanında ise devlet hukuku bağlamında ele alır. Kant bu eserde hukukun a priori ilkeler üzerine dayandığını şöyle ifade eder: “...Bir devlet hukuku a-priori ilkeler üzerine temellenir (çünkü hukukun ne olduğuna dair bilgi deneyden elde edilemez) ve her pratiğin, ona uymadığı takdirde, geçerliliğini yitireceği bir devlet hukuku *teorisi* vardır.”²⁴⁶ Görüldüğü üzere Kant politikayı “uygulamalı hukuk öğretisi” olarak, teorinin pratikle ilişkisi bağlamında ele alır. Bu eserinde Kant,

²⁴¹ Bu eser bundan sonra “Teori ve Pratik” olarak ifade edilecektir.

²⁴² Christian Garve 1742-1798 yılları arasında yaşamış Alman Aydınlanmasının Immanuel Kant ve Moses Mendelssohn ile birlikte öncü düşünürlerindendir.

²⁴³ Immanuel KANT, **Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz”**, Çev. Hakan Çörekçioğlu, 56.

²⁴⁴ Bkz. (14), CASSIRER, 390.

²⁴⁵ Bkz. (243), KANT, 21.

²⁴⁶ A.g.m., 49.

toplumsal sözleşmeleri, bireylerin belli bir amaç doğrultusunda birlik oluşturması olarak görür. Belirtildiği üzere; Kant hukuku, tek tek her bireyin özgürlüğünün başka herkesin özgürlüğü ile uyum içinde sınırlandırılması olarak tanımlamıştı. Buradaki uyum kavramı ise Kant’a göre evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur ve bu uyumu da “yalnızca *dışsal yasalardan* ibaret olan *kamusal hukuk* mümkün kılar.”²⁴⁷ Buradan hareketle Kant’ta, bir bireyin özgürlüğünün başka bireylerin özgürlükleriyle ilişkisinin ancak hukuksal olarak belirlenebileceğini ve bu durumun sivil Anayasayı gerektirdiğini belirtmek gerekir. Kant’a göre sivil Anayasa: “baskıcı yasalara tabi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) *özgür* insanlar arasındaki bir ilişkidir.”²⁴⁸ Kant’ın bu tanımda kullandığı baskı terimi ise “birinin keyfi iradesiyle diğerinin özgürlüğüne getirdiği her türlü sınırlandırma” olarak ifade edilir. Hukuksal yasalar baskı ve bir takım zorlamalar aracılığıyla uygulamaya geçirilir ve devlet başkanı (*Oberhaupt*) a priori ilkelere dayanan hukukun uygulamalı olarak ortaya konulabilmesinin koşulu olarak tanımlanır. Devlet başkanı devletin hem üyesi hem de Kant’ın ifadesiyle “yaratıcısı ve koruyucusu” olduğu için baskı uygulama hakkına sahiptir ve kendisi baskıcı yasalara tabi olmadan diğerlerine baskı uygulama yetkisine sahip olan tek kişidir. Hukuksal baskı devlet başkanının sahip olduğu baskı hakkıyla uygulanır, böylece hukuk pratik bir boyut kazanır. Belirtildiği gibi devlet başkanı bir yönüyle tek tek her bireyin birleşmiş iradesi olarak yasalara tabi değildir. Fakat Kant 1784 yılında yayımlanan “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”²⁴⁹ adlı makalesinde, insanın kendi iradesini teslim edeceği ve kendini evrensel olarak geçerli kılacağı, herkesi özgür kılacak bir yöneticinin (*Herr*) insan türünden başka hiçbir yerde bulunamayacağını belirtir. Bu durumda Kant’ın ifadesiyle: “...Yönetici de başka yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır.”²⁵⁰ Kant’ın bu düşüncesi bir taraftan tek tek bireylerin birleşmiş iradesi olarak görülen devlet başkanının diğer yönüyle insan olmasından kaynaklı kendinde toplanan iradeyi ve gücü kötü kullanabilme ihtimalini açık tutar. Hakan Çörekçioğlu bu sebeple Kant’ın

²⁴⁷ A.g.m., 34.

²⁴⁸ A.g.m., 34.

²⁴⁹ Bu makale bundan sonra “Dünya Yurttaşlığı” adıyla ifade edilecektir.

²⁵⁰ Immanuel KANT, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi**, Çev. Uluğ Nutku, 38.

Ahlak Metafiziği eseri “Hukuk Öğretisi” bölümünde güçler dengesini devreye soktuğunu belirtir. Çörekçioğlu’nun ifadesiyle: “...Yasama veya egemen, yürütme veya yönetici ve nihayet yargı veya yargıç, her hukuksal devlette bulunması gereken üç otoritedir. Kant için bunlar politik toplumun a-priori standartlarını oluşturur.”²⁵¹ Buradan hareketle Kant’ın tasavvur ettiği en iyi yönetim biçiminin özgürlük ilkesinden hareketle hukuksal temellere dayanacağını belirtmek gerekir. Kant “Teori ve Pratik” makalesinde sivil durumun ancak cumhuriyeti kuran bir toplumda mümkün olabileceğini belirtir. 1795 yılında *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*²⁵² adlı, sürekli barışın nasıl sağlanacağını ebedi barışın nasıl mümkün olacağını ve bunun koşullarını ele alan, eserinde ise Kant ebedi barışın nihai ilk ilkesini şu biçimde ortaya koyar: “Her devletin esas teşkilatı cumhuriyetçi olmalıdır.”²⁵³ Kant’a göre cumhuriyetçi teşkilatlanma/örgütlenme biçimi bir milletin yasalarına temel olmalıdır. Kant’ın ifadesiyle:

“Cumhuriyetçi esas teşkilat, ilkin bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından *hürriyet*, ikinci olarak aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek bir kanun koyucuya *bağlılık*; üçüncü, olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensiplerine dayanan tek düzendir. Bu esas teşkilat, hukuk bakımından, bütün diğer esas teşkilatlara bir ilk temel vazifesini görecektir.”²⁵⁴

Görüldüğü üzere cumhuriyetçi teşkilatlanma biçiminin dayandığı prensipler salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durumun a priori ilkeleri olan; özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ile ilişkilidir. Politika bu üç ilkeye bir gerçeklik kazandırmaya hizmet eder.²⁵⁵ Pierre Hassner, Kant’ın politika felsefesini tek cümleyle şu biçimde özetler: “Cumhuriyetçi yönetim ve uluslararası örgütlenme. Daha Kantçı terimlerle, bu politika felsefesi hukuka dayalı devlet (*Rechtstaat*) öğretisi ve ebedi barış

²⁵¹ Hakan ÇÖREKÇİOĞLU, *Kant’tan bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?*, 249.

²⁵² Bu eser bundan sonra *Ebedi Barış* adıyla ifade edilecektir.

²⁵³ Immanuel KANT, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, 18.

²⁵⁴ A.g.k., 18.

²⁵⁵ Bkz. (251) ÇÖREKÇİOĞLU, 258.

öğretisinden ibarettir.”²⁵⁶ Kant *Ebedi Barış* adlı eserinin ekinde; uygulamalı hukuk öğretisi olarak politikaya ve hukukun teorisi olarak da ahlaka işaret eder.²⁵⁷

Buraya kadar Kant’ın hukuk ve politika üzerine olan düşünceleri ele alınmıştır. Bu doğrultuda asıl olarak işaret edilmek istenilen nokta; Kant düşüncesinde hukuki-politik alanın, politika ve hukukla birlikte ahlak ile örüldüğü ve yasal bir düzene tabi olduğudur. Kant’ın cumhuriyetçi bir teşkilatlanma modelini öne sürmesi de ona göre hukukun işlev görebileceği tek düzen olmasından kaynaklanır. Tek tek her bireyin özgürlüğünün başka herkesin özgürlüğü ile uyum içinde sınırlandırılması olarak ortaya konulan hukuk, bu uyumu kamusal hukuk aracılığıyla mümkün kılar. Her şeyin hukuka tabi olduğu bu alanda, hukuk dışında kalan yalnızca bir yönüyle devlet başkanıdır ve devlet başkanı bu ayrıcalığıyla hukuk uygulanabilir.

Kant’ın hukuki-politik alana ilişkin görüşleri genel hatlarıyla betimlendiğine göre şimdi bu görüşler içerisinde Kantçı eleştirinin konumu ve işlevi sorunsallaştırılabilir. Bu doğrultuda eleştirinin pratik uygulamalarını ortaya koyabilmek için ele alacağımız metin 1784 yılında yayımlanan “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt” adlı makaledir. Kant düşüncesi içerisinde özel bir yere sahip olan bu makale; aydınlanmanın ne olduğunu ele almakla birlikte, kamusal düşünceyi işlemekte ve hukuki-politik alanda eleştirinin işlevini ortaya koymaktadır. Kant eserin ilk cümlesinde doğrudan bir biçimde aydınlanmanın ne olduğu hakkında bir yanıt verir. Kant’ın ifadesiyle; “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.”²⁵⁸ Kant’ta göre bu ergin olmama durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bu suç, aklın kendisinde değil tembellik ve korkaklık yüzünden aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayan insanın kendisindedir. Bu sebeple Kant aydınlanmanın parolası olarak *sapere aude!* yani “aklını kullanma cesareti göster” sözünü tayin etmiştir. Gerek Kant’ın aydınlanma tanımı gerekse aydınlanmanın parolası, *özerklik* düşüncesine tekabül eder. Özerklik vurgusu ile

²⁵⁶ Pierre HASSNER, *Immanuel Kant “Ahlak ve Politika İlişkisi”*, Çev. Hakan Çörekçioğlu, 82.

²⁵⁷ Bkz. (253), KANT, 38.

²⁵⁸ Immanuel KANT, “Aydınlanma Nedir?” *Sorusuna Yanıt*, Çev. Nejat Bozkurt, 17.

kastedilen; aklın kendi otoritesinden başka bir otoriteye tabi olmadan kendi kuralları çerçevesinde özerk bir biçimde kullanılmasıdır. Kant aydınlanma için gerekli olan tek şeyin özgürlük olduğunu belirtir. Gerekli olan bu özgürlük, Kant'ın "özgürlüklerin en zararsız olanı" diye dile getirdiği *ifade özgürlüğüdür* ve bu bir anlamda aklı kitlenin önünde apaçık bir biçimde çekinmeden kullanabilme özgürlüğüdür. Başka bir ifadeyle, düşünebilme ve düşündüğünü özgürce ifade edebilme özgürlüğüdür. Fakat Kant her yerde özgürlüğün bir sınırı olduğunu, her yandan "Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!" diye salık verildiğini belirtir. Kant bu noktada hangi türden bir sınırlamanın özgürlüğe karşı, hangi türden bir sınırlamanın özgürlüğe yararlı olduğunu sorar ve aklın "kamusal kullanımı" ve "özel kullanımı" arasındaki ayrımı ortaya koyar. Aklın kamusal kullanımı, aklın kamuoyu önünde serbestçe ve açık bir biçimde özgürce kullanılmasıdır. Kant'ın ifadesiyle; "Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan, bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum."²⁵⁹ Kant'ın burada "aklını kamu hizmetinde kullanmak" ifadesi; bir bilginin, bir entelektüelin düşüncelerini onu izleyen, onunla bir tartışma içerisine girebilecek olan, okuyan kesime düşüncelerini özgürce ifade edebilmesidir. Kant hukuk literatüründe "devlete ait olmak" anlamında kullanılan kamusal alanı, James Schmidt'in ifadesiyle; "...Hukuk literatüründeki hakim teamüllerden uzaklaşan ve Mittwochsgesellschaft gibi gruplarda toplanan entelektüeller, Berlinische Monatsschrift gibi dergilerde yazı yazan kişiler ve bu yazıları yayımlayanlar tarafından korunan rakip bir düşünceyi kucaklayan bir biçimde, 'okuyucuların dünyası' ya da 'kozmpolit bir toplum' olarak"²⁶⁰ değerlendirir. Aklın özel kullanımı ise, kişinin devletin kurumlarıyla ilişkili olduğu, idari görevlere tabii olduğu ve adeta bir makinenin parçası gibi işlev gördüğü, aklını özgürce değil, belirli sınırlar ve kurallar çerçevesinde kullanması, hukuki görevlerine itaat etmesidir. Kant'ın ifadesiyle; "Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da

²⁵⁹ A.g.m., 18.

²⁶⁰ James SCHMİDT, **AYDINLANMA NEYDİ? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı**, Çev. Fahrettin Altun, 30.

belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum.”²⁶¹ Aklın özel kullanımı, insanın sözleşmeye dayalı sivil toplumun bir parçası olarak aklını kullanmasına tekabül eder. Bu noktada belirtmek gerekir ki, çalışmamız içinde ifade edilen kamusal alan ibaresi aklın kamusal kullanımının gerçekleştiği alana, hukuki-politik alan ifadesi ise aklın özel kullanımının gerçekleştiği alana işaret eder.

Kant'ta aklın ikili kullanımı; bir taraftan kurumlar ve devlet ile olan ilişkilerin diğer taraftan ise evrensel uygar bir toplulukla olan ilişkilerin yansımasıdır. Aklın özel ve kamusal kullanımını şu üç örnek üzerinden açıklanır: askerlik, vergi ödeme ve son olarak da papazlık mesleği. Kant'ın verdiği bu üç örnek yeni oluşmakta olan anayasal rejimin inşası ve sürdürülebilmesi için olmazsa olmaz üç öğenin biçimleridir. Bunlar aynı zamanda burjuva toplumunun kurumsal üç ayağına da denk gelmektedir. Kant'ın ifadesiyle:

“Üstlerinden aldığı bir emir üzerinde, onun yararlılığına ya da yararsızlığına ilişkin olarak akıl yürüten bir subayın tutumu tehlikeli ve zararlıdır, onun ödevi, yalnızca itaat etmektir. Fakat eğer bu konuda doğru olmak gerekiyorsa, bir bilgin olarak onun askerlik hizmetinin yanlışları üzerindeki eleştiri ve düşünceleri ve bunları kamu önüne yargılanması için götürmek istemesi yasaklanamaz. Yine bunun gibi yurttaş kendisine düşen vergiyi ödememezlik edemez, hatta bu gibi vergilere ilişkin yapılan acımasız eleştiriler ve ödememeye yönelik davranışlar, bu uymamaların genelleşebileceği gerekçesiyle cezalandırılabilir. Bununla birlikte bir bilgin olarak aynı vatandaş kamu önünde vergilerin uygunsuzluğu ve adaletsizliği üzerindeki düşüncelerini açıkça belirttiği zaman asla yurttaşlık yükümlülüklerine karşı gelmiş sayılmaz. Yine aynı şekilde bir papaz da hizmetinde bulunduğu kilisenin öğretileri ile uygunluk ve uyum içinde işi gereği kilisenin inançlarını cemaatine ve halkına öğretmekle yükümlüdür. Fakat bir din bilgini olarak o, bu inançları pekala eleştirebilme özgürlüğüne ve daha fazlasına sahiptir. ...Kilisenin sadık bir hizmetkârı olarak görev ve yükümlülüklerine uygun bir biçimde vaaz verirken o, kendi kişisel kanılarına göre bunu yapmak özgürlüğüne sahip değildir; ama kendisinin yükümlü olduğu şekilde ve başka bir otorite adına dinsel telkinde bulunmak zorundadır. ... Sonuç olarak din adamının, cemaatinin önünde bir eğitmenmiş gibi akli kullanması yalnızca aklın özel kullanımı olmaktadır, ...papaz olarak o kişi özgür değildir ve olmamalıdır; çünkü o, kendisine dışarıdan yüklenen bir görevle bağımlıdır. Buna karşın, alanının bir bilgini olarak din adamı yazılarıyla halka hitap ederken, dünyaya seslenirken, yani

²⁶¹ Bkz. (258), KANT, 18.

rahip olarak aklını kamu hizmetinde kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanır.”²⁶²

Görüleceği üzere kişi kendisine dışarıdan yüklenen görevler çerçevesinde özgür değildir ve hiçbir eleştiride bulunamaz. Kant’ın belirttiği gibi bir din adamı devletin kurumları içerisinde, başka bir ifadeyle politik-alanın sınırları dâhilinde kendine düşen görevleri sorgulamadan âdete makinenin bir parçasıymış gibi işini yapmakla yükümlüdür. Fakat din adamı, devletin kurumları dışında, yani hukuki-politik alanın sınırları dışında, kamusal alanda, başka bir ifadeyle makinenin bir parçası olarak değil de, özerk bir fail konumuna yerleştiği alanda sorgulayabilir ve özgürce eleştirebilir.²⁶³ Bu eleştiri özgürlüğü hiçbir koşulda yasaklanamaz. Kant *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde bu durumu şöyle ifade eder:

“...Eleştiri özgürlüğü onun kendisine zarar vermeksizin ve kendisini zararlı bir kuşku altına düşürmeksizin yasaklanamaz. ...Us ki, diktatörce hiçbir yetkisi yoktur, tersine yargısı her zaman özgür yurttaşların onayından başka bir şey değildir, öyle ki, bunlardan her birinin kendi karşı çıkışlarını, giderek *veto* hakkını hiçbir engel olmaksızın anlatabilmesi gerekir.”²⁶⁴

Görüldüğü üzere Kant burada yargının özgür yurttaşların onayıyla gerçekleştiğini ve bu yargının veto edilme hakkının, başka bir ifadeyle karşı çıkma hakkının engellenemeyeceğini ifade eder. Kuşkusuz Kant’ın bu karşı çıkıştan ya da vetodan anladığı eleştiri ile gerçekleşen bir karşı çıkıştır. Bu noktada eleştiri aklın kamusal kullanımı içerisinde iletişimsel bir pratik olarak reformist biçimde değiştirici ve dönüştürücü bir unsur kendinde taşır. Eleştirinin değiştirici ve dönüştürücü bir unsur olarak işlev gördüğü bu durum hukuki süreç yoluyla sürdürülebilir. Bu hukuki süreç ilkin itaati sonrasında eleştiriye gerekli kılar. Kant’ın ifadesiyle: “...Eleştiri

²⁶² A.g.m., 18-19.

²⁶³ Kant’ın aklın özel ve kamusal kullanımı açıklamak için vermiş olduğu örneklerden biri askerlik üzerinedir. Kişi askerlik görevini aklın kamusal kullanımında eleştirebilir fakat aklın özel kullanımında bir eleştiride bulunamaz ve askerlik görevini yerine getirmekle mükelleftir. Kant’ın, askerlik üzerine vermiş olduğu örneği, “vicdani ret” eylemine ve düşüncesine yanıtızsız kalmaktadır. Özellikle ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü olarak iletişimsel bir pratik olarak yapılanmayan ve eleştirinin eylemle ortaya konulduğu vicdani ret tam da zorunlu askerlik görevinin bir eleştirisi olarak askerlik görevinin red edilmesidir. “Vicdani ret” eylemindeki eleştiriye dikkatimi çeken Prof. Dr. Hasan Bülent Gözkan’a teşekkür ederim.

²⁶⁴ Bkz. (1), KANT, 344.

bize yasal bir durumun dinginliğini sağlar ki orada tartışmalarımızın tüzel süreç yoluyla olmaktan başka hiçbir yolla sürdürülmemeleri gerekir.”²⁶⁵ Herhangi yasa dışı bir eyleme ya da bir şiddet eylemine karşı olarak eleştiri, yalnızca aklın kamusal kullanımında bilgili kesimin, devletin kurumları dışında kalan hukuki görevlerin yükümlülükleri dışındaki alanlarda, fakat devlet başkanına ve hukuka mutlak suretle itaatın olduğu alanda ifade özgürlüğü olarak zuhur eder. Kant’a göre: “...Kılıç elde kavgaya koşmak yerine, tersine eleştirinin güvenli konumunda bu kavgayı dinginlik içinde seyretmek daha doğru olacaktır.”²⁶⁶ Kant her daim sadece akıl adına konuşmayı ve sadece aklın silahlarıyla dövüşmeyi salık verir. Kuşkusuz kurumlara karşı ele alınacak tek silah, eleştirinin silahları olacaktır.

Son olarak çalışmanın bu kısmında dikkat çekmek istenilen nokta ise, Kant’ın metninin son paragrafında, daha öncesinde de değindiği, II Friedrich’ten yaptığı alıntıdır: “İstedığınız kadar ve istediğiniz konular üzerine düşünün, ama itaat edin!”²⁶⁷ Bu cümle Kant’ın makalesinin özü niteliğindedir. Kant, metin boyunca kurumlar ve yasalar önünde otoriteyi kabul ederek nasıl özgür kalılabileceğini anlatır ve otoritenin sınırları içinde kalan bir özgürleşme pratiği sunar. Otoriteyi kabul eden aklın özgürleşmesinin tarifi şuna benzer: düşün, ifade et, eleştir ama itaat et!

6.2. Direniş ve Eleştiri

Çalışmanın bu bölümünde Kant’ın mutlak suretle devlet başkanına ve devlet başkanı vasıtasıyla uygulanan hukuka itaat fikrinin sınırları sorgulanacaktır. Bu çerçevede Hukuki-politik alanda itaatın Kant düşüncesi içerisinde nereye kadar süreceği ve toplumsal alanda itaate karşıt bir harekete imkân tanıyacak direniş hakkının olup olmadığı sorusuna yanıt aranacaktır. Devamında Kant’ın devrim

²⁶⁵ A.g.k., 348,349 .

²⁶⁶ A.g.k., 347.

²⁶⁷ Bkz. (258), KANT, 20.

fikrine yaklaşımı ele alınacak son olarak, ise itaat, direniş ve eleştiri kavramlarının Kant düşüncesinde nasıl şekillendiği incelenecektir.

Kant'ın direniş kavramı hakkındaki düşünceleri özellikle 1790 yılı sonrası eserlerinde dağınık bir biçimde itaat kavramını güçlendirmek için olumsuz bir yönde ele alınmıştır. Kant hiç kimsenin devlet başkanının otoritesiyle rekabet edemeyeceğini açık bir biçimde belirtmiş, devlet başkanını mutlak otorite olarak tayin ederek açık bir biçimde direnişi yasaklamıştır. Kant'a göre her devletin esas teşkilatlanma biçimi olması gereken cumhuriyet -ebedi barışın ilk ve nihai ilkesi olarak- anayasal temellere dayanarak kendi meşruiyetini ve varlığını korur. Bu tarz bir teşkilatlanmaya karşı işlenebilecek en büyük suçu Kant şöyle ifade eder:

“En üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnme hakkı yoktur.”²⁶⁸

Görüldüğü üzere Kant devlet başkanına karşı her durumda koşulsuz olarak direnişi yasaklar. Kant'ın bu ifadesi kuşkusuz toplumsal alanda şiddete ve kaosa sebep olabilecek her türlü eyleme karşıt bir ton içerir. Kant'ın ısrarla itaat kavramı üzerinde durması şiddete sebep olabilecek veya şiddeti arttıracak herhangi eylemlerin koşullarını ortadan kaldırmaya yönelik olarak okunabilir. Baskıcı bir yöneticiye karşı direniş bir taraftan daha büyük şiddet eylemlerine davetiye çıkaracak, diğer taraftan cumhuriyetin bütün temellerini yani mevcut anayasayı yok sayacaktır.

İç direnişi tümünden bastıran bir güç olmadıkça hiçbir hukuksal güç var olamayacaktır.²⁶⁹ Hukuksal bir gücün olmaması hukuki-politik alandaki eylemlerin belirlenimlerini ve sınırlarını denetleyecek bir merciinin olmaması anlamına da geldiği için toplumsal sözleşme ile ortaya çıkan pozitif hukukun ihlali olacaktır. Kant

²⁶⁸ Bkz. (243), KANT, 42.

²⁶⁹ A.g.m., 42.

mevcut anayasa altında, halka, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiği üzerine yargılama hakkı tanındığı durumda, bunun bir çelişkiye sebep olabileceğini belirtir. Çünkü böyle bir koşulda, halkın ve devlet başkanının yargısı birbirine ters düşerse ortaya çelişkili bir durum çıkabilir ve başka bir devlet başkanının yargısı gerekebilir. Bu durum otoritenin parçalanması anlamına gelir. Kant 1688 İngiliz anayasasında devlet başkanının toplumsal sözleşmeyi çiğnediği takdirde -bu durumu kapsayan bir yasa olmadığı için- halkın üstü kapalı olarak direnme hakkını elinde tuttuğunu belirtir. Direniş ve isyanı başlatan liderler “hükümdarı devirme hakkına atıfta bulunmak yerine korkuttukları hükümdarın tahttan iradi olarak vazgeçmesine atıfta bulunmuşlar ve böylece anayasanın kendi kendisiyle çelişmesini önlemişlerdir.”²⁷⁰ Kant’ın İngiliz anayasası örneği, devlet başkanına yönelik olabilecek karşıt eylemlerin anayasal düzen içine taşınarak bir belirlenim altına alınması biçiminde okunabilir.²⁷¹

Devlet başkanının otoritesini hukuksal olarak sınırlandıran yasalar, hukuki yollarla uygulandığında anayasal düzende bir çelişki yaratmayacaktır. Belirtmek gerekir ki, Kant’ın ısrarla itaati savunması, direnişi koşulsuz olarak yasaklaması hukuki-politik alanın belirleyici kriterlerini korumak ve çelişkilere mahal vermemek içindir. Kant’ın direniş hakkı olarak gördüğü ve direniş hakkı tanıdığı tek nokta meşru müdafaadır. Kant’ın ifadesiyle; “Kamusal yasa (ve onun uygulayıcısı, yani devlet başkanı) vasıtasıyla uygulanan baskı haricinde, başka hiç kimse bir diğerine baskı uygulayamaz; uyguladığı takdirde tek tek herkes diğerleriyle eşit ölçüde direnme hakkına sahiptir.”²⁷² Görüldüğü üzere bu direnme hakkı, bir yurttaşın diğer yurttaş karşı olan hakkı olarak meşru müdafa ya da yasal savunma biçiminde ortaya çıkar.

²⁷⁰ A.g.m., 46.

²⁷¹ Kant öncesi siyasi düşünceye baktığımızda, Hobbes bireylerin tüm haklarını egemene devretmesini ve egemenin yargısını sorgusuz sualsiz kabul etmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada egemen mutlaklıdır. Locke düşüncesinde ise bireyler haklarını geri alamaz bir biçimde egemene devredemez ve bu doğrultuda isyan hakkı gizli olarak tutulur. Solmaz Zelyüt’ün ifadesiyle; “Hobbes, egemenin yargısını sual olunmaz Tanrı’nın yargısı hükmünde görürken; Locke ‘halk yargılamalı’ der.” Locke, Hobbes’un mutlak bir güç bahsettiği egemeni hukuksal olarak sınırlandırır ve yetki alanını daraltır. Zelyüt, aktarılan alıntının devamında Locke’un etkisini 1766’da ilan edilen Bağımsızlık Bildirgesi’ndeki izlerine dikkat çeker. Bu doğrultuda Kant’ın 1688 İngiliz anayasasına yönelik düşüncesi Locke düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Her iki düşünürde egemenin gücü karşısında hukuka yaslanır. Solmaz ZELYÜT, **Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, 75.

²⁷² Bkz. (243), KANT, 36.

Fakat Kant, hukuki-politik alanda devlet başkanına karşı direnişi açık bir biçimde yasaklamış, kamusal alanda eleştiri silahlarına sığınmaya salık vermiştir. Yine de Kant, “Dünya Yurttaşlığı” adlı makalesinde direnç kavramına olumlu bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu yazısında insanın özgür edimlerinde ve tarihte bir ilerleme olup olmadığı sorunsallaştıran Kant, toplumdaki antagonizmadan bahseder. Kant antagonizmadan ne anladığını şöyle ifade eder: “Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum.”²⁷³ Yasaya uygun bir düzenin sebebi bu antagonizmadır. Bir yandan insanın toplumsallaşma eğilimi ile kendi yeteneklerini geliştirebileceğini hissederken, diğer taraftan birey olma eğilimi ile kendisini başkalarından ayrı tutarak toplum dışı bir özellik taşır. İnsanın toplum dışı toplumsallığı insanı hem dirençli olmaya ve direnmeye sevk eder hem de direnç beklentisine sürükler. Kant’ın ifadesiyle; “İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç, insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur.”²⁷⁴ Görüldüğü üzere böylesi bir direnç/direnme, insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru adım attıran harekettir. Kant hukuki-politik alandaki direnişi yasaklarken, toplumsal ve tarihsel alanda direnci kültüre doğru atılan adımdaki hareket ettirici bir güç olarak görür.

Kant hukuki-politik alanda direnişi yasaklasa da bu konu Kant yorumcuları arasında tartışmalıdır. Geline yere kadar direniş olarak ele aldığımız kavram Kant’ın kullandığı biçimiyle *Widerstand*; direniş, karşı koyma, muhalefet etme gibi geniş anlamları barındırır. Buradan hareketle Peter P. Nicholson şunu iddia eder: “benim kanıtım Kant’ın özneye dar anlamda direnmemeyi mutlak bir görev olarak yüklediği yönündedir. Kant’ın bütün *Widerstand* durumlarını yasaklamadığını, onların bazılarını savunduğunu kabul ediyorum.”²⁷⁵ Nicholson bu iddiasını Kant’ın anayasadaki icraata, meclisteki temsilciler tarafından yasal olarak direnilebileceğini

²⁷³ Bkz. (250), KANT, 35.

²⁷⁴ A.g.m., 36.

²⁷⁵ Peter P. NICHOLSON, *Kant, Devrim ve Tarih*, Çev. Hakan Çörekçioğlu, 152.

ifade ettiği şu alıntı üzerinden örneklendirir: “Halk, idari amaçlar adına zorunlu olduğunu söyleyerek icraat talep edenlerin bütün niyetlerini mecliste reddedebilir.”²⁷⁶ Görüldüğü üzere Nicholson’un iddiası Kant’ın yasal bir direnişi, yani muhalefeti yasaklamadığı yönündedir. Bunun yanında Kant’ın kendisinin direnişi yasaklamasına rağmen Kant’ın felsefi düşünce sisteminden sivil itaatsizliğin türetilebileceğine dair görüşler vardır. Bu görüşler Kant’ın felsefi düşüncesine bütünlüklü bir bakışla onun ahlak felsefesinden özellikle kategorik imperatif, özerklik ve özgürlük ilkelerinden hareketle ortaya konulur.²⁷⁷ Hakan Çörekçioğlu, despotik yönetimlere karşı Kant’ın sabrı öğütlediğini ama aynı zamanda Kant’ın düşüncesinin eylemi teşvik ettiğini vurgular.²⁷⁸ H. S. Reiss, Kantçı politikanın ilkelerinin göz önüne alındığında bireyin despotik yönetime karşı itaatsizliğinin meşru olduğunu savunur.²⁷⁹ Kant’ın ahlakı politikadan üstün tuttuğu, politikanın, teorisi ahlak olan bir hukuk öğretisinin uygulaması olduğu bir önceki bölümde belirtilmişti. Bu durumda otoritenin kabul ettiği bir yasa, ahlak yasası ile çelişiyorsa bu yasaya itaat etmemek gerekecektir. Çünkü ahlak yasası koşulsuz, evrensel ve a prioridir. Kant’ın koşulsuz olarak yasakladığı direniş, teorisi ahlak olan hukukun ilkelerindendir. Ancak mutlak itaat koşulsuz ahlak yasasıdır.

Kant’ın direniş hakkındaki bu çelişkili ifadelerine onun devrim kavramına dair fikirleri de eklenince tartışma kaçınılmazdır.²⁸⁰ Lewis W. Becks, Kant’ın Amerikan Devrimi’ne ve Fransız Devrimi’ne olan coşkusunun iyi bilindiğini belirtir.²⁸¹ Cassirer’in ifadesiyle: “Kant, ateşli bir Fransız Devrimi hayranıydı. Onun bu yargısını, Fransız Devrimi amacından sapmış gibi göründüğünde bile değiştirmemiş olması, düşünce ve özyapı (karakter) sağlamliğının bir göstergesidir.”²⁸² Kant, Fransız Devrimi’ni bir sempatiyle karşılamış ve olaylara büyük ilgi duymuştur. Kuehn’in ifadesiyle: “Kant’ın Fransız Devrimi’ni görmezden

²⁷⁶ A.g.m., 152.

²⁷⁷ Ayrıca bkz: E.C WIT, **Kant and the Limits of Civil Obedience**, Can KARABÖCEK, **Immanuel Kant’ta Siyasal Otoriteye İtaat ve Devrim Sorunu**, Bkz. (251) ÇÖREKÇİOğLU.

²⁷⁸ Bkz. (251) ÇÖREKÇİOğLU, 260.

²⁷⁹ H.S.REİSS, **Kant and the Right of Rebellion**, 190, 191.

²⁸⁰ Kant’ın devrim direniş ve isyan hakkındaki görüşleri üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz: Thomas SEEBOHM, **Kant’s Theory of Revolution**.

²⁸¹ Lewis W. BECKS, **Kant and the Right of Revolution**, 411.

²⁸² Ernst CASSIRER, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, 179.

geldiği yolundaki Johann Gottlieb Fichte'nin yanlış görüşünü düzeltmek isteyen Kant'ın bir tanıdığına söylediğine göre: "İçinde yaşıyor ve hareket ediyordu; tüm o teröre rağmen umutlarına öyle tutunmuştu ki, cumhuriyetin ilanını duyduğunda heyecanla haykırdı: 'Artık bu kulun mezarında rahat uyuyabilir, çünkü dünyanın haşametini gördüm.'"²⁸³ Kant bir taraftan direnişi ve itaatsizliği yasaklarken diğer taraftan Fransız Devrimi karşısında derin bir sempati duymuştur. Dahası Kant'ın devrim üzerine yazdıkları da devrimi olumlayıcı niteliktedir.

Kant'ın devrime ilişkin yazdıkları onun tarih hakkındaki görüşleriyle ve "insanın özgür eylemlerinde ve tarihte düzenli bir ilerleme var mıdır?" sorusuyla birlikte ortaya konulmalıdır. Kant "Dünya Yurttaşlığı" makalesinde tarihte bir ilerleme olup olmadığını konu edinmiştir. Bu yazısında Kant, devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği bir döl yatağı olarak doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeninin gerçekleşebileceğini ifade eder. Kant, burada, devrimin değiştirici ve dönüştürücü yapısından hareketle, devrimi, insan türünü ilerleten, insan türünü bir basamak üste taşıyan bir olay olarak görmüştür. Kant bu yazısının temel sorusunu, 1798 yılında *Fakülteler Çatışması* eserinin II. Bölümünde, "insan soyu sürekli ilerlemekte midir?" sorusuyla bir kere daha sorunsallaştırır.²⁸⁴ Bu soru kendisini tarihsel işaretlerle açık edebilecek bir sorudur. Kant, bu noktada devrimi, somut olarak ise Fransız Devrimi'ni, insan türünün gelişmekte olduğuna dair bir işaret olarak değerlendirir. Kant'a göre devrimler başarıyla veya başarısızlıkla sonuçlanabilirler, büyük yıkımlara sebebiyet verebilir ya da öylesine büyük bir tehlike veya canavarlıkla dolu olabilirler. İnsanlar devrimi başarıyla sonuçlandıracaklarına güvenseler dahi bu deneyimi yinelemeye karar veremeyebilirler.²⁸⁵ Fakat tüm bunlara rağmen devrim onu izleyenlerin, temaşa edenlerin yüreklerinde bir coşkuya (*Enthusiasm*) sebep oluyorsa -devrimi temaşa edenlerin coşkusu evrensel bir duygudaşlığı gösteren bir düşünme biçimidir- bu insan türündeki ahlaki bir eğilimden başka bir şeyden kaynaklanamaz.²⁸⁶ Kant,

²⁸³ Bkz. (19), KUEHN, 345-346.

²⁸⁴ Immanuel KANT, *The Conflict of the Faculties*, 297.

²⁸⁵ A.g.m., 293-297.

²⁸⁶ A.g.m., 302.

devrimi insan türünün sürekli olarak geliştiğine dair bir işaret olarak ortaya koyar. İnsanın ahlaksal bir karaktere sahip olduğu ve insan soyunda bir ilerleme olduğunu kanıtlamak için ise Fransız Devrimi'ni bir işaret olarak değerlendirir.

Kant'ın devrime ilişkin söyledikleri şaşırtıcıdır. Çünkü Kant'ta göre devrimi devrimciler yapmaz. Devrimciler rejimleri yıkar. Devrimi gerçekleştirenler ise, devrimi temaşa edenler, devrimi izleyenler, bu büyük gösteriyi seyredenlerdir. Kant için önemli olan devrimin olması olmaması ya da devrimci süreç değildir, önemli olan, devrim denilen şey etrafında onu izleyen kişilerin devrim anındaki o coşkuya dâhil olmasıdır.²⁸⁷ Kanımızca Kant'ın devrimden anladığı hukuki-politik alandaki rejimlerin yıkılması değil, evrensel olanın, ahlak yasasının kendini hissettirmesidir. Bu his nasıl ki kendini Yüce karşısında hayret olarak gösterirse devrim karşısında da coşku olarak göstermektedir. Tam da bu yüzden devrimi devrimciler değil, devrimi seyredenler yapmaktadır. Çünkü devrim içerisindeki devrimci, o büyük gösterinin aktörü, devrimi seyredemez, evrensel olanın kendini nasıl açtığını temaşa edemez. Kuşkusuz ne egemen ne de Kant böyle bir devrimi yasaklayabilir.

Devlet başkanına karşı başlayan ve devrime doğru evrilen direniş hareketleri devlet başkanında ayrı bir otoriteyi ortaya koyar, mevcut hukuki düzende bir çelişki yaratır. Devlet başkanının direnişi bastırmadığı noktada ikili iktidar mekanizması devreye girer ve bir çelişki meydana getirir. Devrimin hukuki-politik alandaki yansımaları, devrim başarılı olduğu takdirde rejim değişikliğine neden olur. Devrim, pozitif yasayı ya da toplumsal sözleşmeyi ilga eden bir olaydır. Devrimle birlikte pozitif hukuk geçerliliğini yitirir ve yeni bir sözleşmeye kadar doğal hukuk geçerlilik kazanır. Kant bu noktada devrimin pozitif hukuku geçersiz kılmasını kınar. Buradan hareketle mevcut anayasal düzen içinde devrim hakkının tanınmasının çelişkili bir duruma işaret edeceğini vurgulamak gerekir. Lewis W. Becks'in belirttiği üzere Kant'ta devrim hakkı ancak yasal olmadan varolabilir. Çünkü devrim doğası gereği feshedilemez olan mevcut kurulu yasayı ve anayasayı iptal eder.²⁸⁸ H.S. Reiss, Kant'ın devrimden kaynaklı genel bir hukuksuzluk durumunun ortaya çıkmasından

²⁸⁷ Kant'ın kullandığı "Coşku" kavramına dair bir okuma için bkz: Jean-François LYOTARD, **Coşku Tarihin Kantçı Kritiği**.

²⁸⁸ Bkz. (280) BECKS, 414.

ve yasaya itaatsizlikten, devrimci şiddetin kötü örneklerinden korktuğunu belirtir.²⁸⁹ Kant, tarihsel toplumsal alanda devrimi ilerlemeye yönelik bir işaret olarak görse bile hukuki-politik alanda ilerlemenin reformlarla gerçekleşeceğine inanır. Kant’a göre devlet vasıtasıyla reform altında aşama aşama olacak yönetimin tarzının değişiminin cumhuriyetçi anayasanın idealine uyması gerekir. Bu tarz reformlar gereklidir ve en yüksek politik iyinin gerçekleştirilmesi aracılığıyla meşrulaştırılabilir ve bu, devletin ödevidir.²⁹⁰ Kant’ın direniş ve devrime karşı tutumu, totaliter yönetim biçimlerinin sonunda yok olacağına ve yerine hukuk ilkelerine dayalı anayasal bir düzene bırakacağına dair umudundan kaynaklanır. Kuşkusuz bu umut Kant’ın devrim karşısındaki coşkusunun bir ürünüdür. Kant’ın yaşadığı çağda da despotik kuralların var olmasına rağmen Reiss’in ifadesiyle Kant: “modern totaliter devleti öngöremez.”²⁹¹

Direnişi ve itaatsizliği yasaklayan Kant, hukuki-politik alandaki baskıcı uygulamalara karşı çıkış noktası olarak ifade özgürlüğünü ve eleştiriye görür. Belirtmiş olduğumuz üzere her kişinin istese bile devredemeyeceği hakları ve kendisi hakkında karar verme yetisi vardır. Mutlak suretle otoriteye itaat eden uyruk kendisi hakkında karar verebilme yetisine sahip olduğu için devlet başkanının adaletsiz uygulamalarda bulunduğu veya devlet başkanının hatalı davrandığına kanaat getirebilir. Kant’ın ifadesiyle; “...vatandaş yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka karşı haksızlık teşkil ettiğini düşünürse, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir.”²⁹² Bu noktada yöneticinin hatalarını veya adaletsiz uygulamalarını kamusal kılma hakkı Kant’ın *kalem özgürlüğü* ifadesiyle devreye girecektir. Vatandaş mevcut anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarında yöneticiye ilişkin düşüncelerini kamusal alanda özgürce ifade edebilecek eleştiride bulunabilecektir. Yapılacak olumsuz bir eleştirinin ise şu temel ilkeye dayanması gerekecektir: “Bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatmayacağı her şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından dayatılamaz.”²⁹³ Bu temel ilke çerçevesinde kamusal alanda yapılacak olumsuz eleştiriler meşrudur ve yönetici bu eleştiriler

²⁸⁹ H.S.REISS, **Kant and the Right of Rebellion**, 189.

²⁹⁰ A.g.m., 186.

²⁹¹ A.g.m., 190.

²⁹² Bkz. (243), KANT, 47.

²⁹³ A.g.m., 47.

aracılığıyla kendi icraatını gözden geçirmelidir. Görüleceği üzere eleştiri, bu noktada yöneticinin onayı kaydıyla, iletişimsel alanda, aklın kamusal kullanımında *kalem özgürlüğü* olarak ortaya konmaktadır. Cumhuriyetin anayasal işleyişi altında direniş *koşulsuz* olarak yasaktır ve her koşulda yasalara itaat zorunludur. Kant'ta hukuki-politik alanın bu biçimde sınırlanışı, en nihayetinde bir insan olarak tutkularına ve arzularına göre hareket edebilecek devlet başkanının baskıcı rejimlere sebebiyet vermesi yasaya saygı ve bağlılık bağlamında kalemin özgürce ele alınmasıyla önlenabilir. Her türlü baskıya ve şiddete her türlü despotça yönetime karşı ele alınacak tek silah “eleştiri” silahı olarak kalemdir. Kişi “hukuksal olanı hâkim kılan baskıya, akılsal olarak ikna olmalıdır”²⁹⁴, ikna olmadığı takdirde eleştiri silahını, anayasaya saygı ve bağlılık duyarak özgürce kullanabilir.

Bu bölümde Kant'ta eleştiri kavramının işlevi düşünürün, politika ve hukuk üzerine olan görüşleri ekseninde incelenmiştir. Kantçı eleştiri, felsefi alanda aklın diyalektik hareketine ve bu diyalektik hareketten kaynaklı kaçınılamaz ve zorunlu olan transandantal yanılsamaya bir önlem olarak aklın sınırlarını tayin edici bir konumdaydı. Toplumsal alan içerisinde ise eleştiri, ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü çerçevesinde mevcut yasaya saygı ve bağlılıkla aklın özel kullanımında değil, ama kamusal kullanımında kurumlar ve yasalar önünde otoriteyi kabul ederek nasıl özgür kalılabileceğini ortaya koyar ve bu doğrultuda bir özgürleşme pratiği sunar. Görünen o ki, Kant'ın diyalektiği kavrama biçimi, yani diyalektiğin mantık içerisinde kavranması ve diyalektik hareketten ortaya çıkan şeyin kaçınılamaz ve engellenemez bir yanılsama olması onun politik alandaki çelişkileri ve çatışkılarını görmezden gelmesine, başka bir ifadeyle onu bu çelişki ve çatışkılardan bir gerçeklik değil bir yanılgı çıkacağı kanaatine götürmüştür. Bu suretle çelişkilerin keskinleşmesi ve eleştirinin radikalleşmesi olarak okunabilecek direniş hareketlerinin yalnızca yıkıcı yönü dikkate alınır ve bu hareketler Kant tarafından kabul edilemez. Kant'ın Fransız Devrimi'ne sempatiyle yaklaşması ise, onun bu olayı ilkin siyasal bir olay olarak değil, toplumsal tarihsel bir olay görmesinden ve Fransız Devrimi'ni ilerlemenin bir işareti olarak değerlendirmesinden kaynaklanır. Bu noktada Kantçı eleştirinin ve diyalektiğin sonuçlarına geçmeden önce bu kavramların Kant sonrası

²⁹⁴ A.g.m., 48.

düşüncede nasıl dönüştüğünü ele almak ve bu dönüşüm bağlamında Kant düşüncesinde diyalektiğin ve eleştirinin değerini saptamak gerekir. Bu doğrultuda çalışmanın son bölümüne geçebiliriz.



7. KANTÇI ELEŞTİRİ VE DİYALEKTİĞİN SERÜVENİ

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin son paragrafında “Henüz açık olan yol yalnızca eleştirel olandır”²⁹⁵ der. Kant bu yolda bir patika açtığını ve patikanın işlek ya da kalabalık bir yol (*Heeresstraße*) haline getirilip getirilemeyeceğini ise kendisinin açmış olduğu patikada ona sabırla ve nezaketle eşlik eden okuyucunun karar verebileceğini belirtir. Kuşkusuz günümüzden Kant’ın açtığı patikaya bakıldığında birçok düşünürün ayak izleri ile karşılaşılacaktır. Bu patikada, Kant’ın ilk eleştirel takipçileri olan; Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Heinrich Jacobi ve Johann Friedrich Schultz gibi düşünürlerin; devamında Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ve Georg Wilhelm Hegel gibi Alman İdealizmi’nin temsilcilerinin, yeni Kantçılık adı altında Hermann Cohen ve Ernst Cassirer gibi Marburg Okulu düşünürlerinin, Fenomenoloji geleneği içerisinde Edmund Husserl gibi ve daha adı sayılmayan birçok düşünürün izini takip etmek mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde Kant düşüncesi ile birlikte izi sürülecek olan düşünürler ise; çalışmanın temel kavramlarının diyalektik ve eleştiri olmasından dolayı Alman İdealizmi düşünürleri ve Karl Marx olacaktır.

Alman İdealizmi geleneğinin oluşmasında Kant felsefesinin büyük etkisi vardır. Fichte, Schelling ve Hegel daimi bir biçimde Kant düşüncesi ile hesaplaşma gereği duymuşlar ve kimi zaman Kant düşüncesinin eksikliklerini kimi zamansa hatalarını ortaya koyarak yeni bir düşünce sistemi oluşturmuşlardır. Kuşkusuz Alman İdealizmini, sadece Kant düşüncesine yaslanarak anlamaya çalışmak yeterli olmayacaktır. Fakat çalışmanın bu bölümü, Kant’ta diyalektik düşüncesini Alman İdealizmi ile birlikte değerlendirmeyi amaçladığı için burada yalnızca Alman İdealizminde Kant’ın eleştirel felsefesinin etkilerinin izinin sürülmesiyle yetinilecektir.

Kant’ın felsefesi ile Marx’ın düşüncesi arasında doğrudan bir ilişki kurmak zordur. Bu zorluk hem Alman İdealist düşünürlerinin diyalektiği yeni bir biçimde

²⁹⁵ Bkz. (1), KANT, 385.

kavrayarak dünyayı görme biçimini değiştirmelerinden hem de o çağda tarihin çok hızlı bir biçimde akmasından kaynaklanır. Açıktır ki; Kant'ın ve Marx'ın gördüğü dünya aynı dünya değildir. Kant'ın düşüncesinden uzaklaşmış bir düşünürün çalışmanın bu aşamasına dâhil edilmesinin sebebi ise Marx'ın eleştiri kavramına olan yoğun vurgusundan kaynaklanır. Her iki düşünür de benzer hassasiyetlerle eleştiri kavramına sıkça vurguda bulunmuşlar, fakat eleştiriye farklı biçimlerde kavramış ve kullanmışlardır. Bu sebeple bu bölümün eleştiri ayağında, eleştiri kavramına ilişkin Marxçı ve Kantçı bakış açılarının farkları belirgin kılınmaya çabalanarak, Kant'taki eleştiri kavramının daha açık hale getirilmesi hedeflenmektedir.

7.1. Alman İdealizmi ve Diyalektik

Kant'ın Alman İdealizmine bıraktığı en büyük miras “ilk ilke arayışı” ve “Kendinde Şey” olmuştur. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde ilk ilkenin varlığına yönelik ifadeler kullanmış bir sistemin bir ilke üzerine kurulu olması gerektiğine işaret etmiştir. Fakat bu ilk ilkenin ne olduğunu tam olarak ortaya koymamış, yalnızca bu ilkenin düzenleyici bir ide olduğunu söylemekle yetinmiştir. Alman İdealistlerine göre ilk ilkenin tam olarak ortaya konulmaması, teorik ve pratik alan arasında bir boşluk oluşmasına neden olmuş ve bu da Kant düşüncesinin bütünlüklü bir felsefi sistem oluşturmaya engel olmuştur. Bunun yanı sıra Kant hiçbir eserinde “Kendinde Şey”in ne olduğunu, tam olarak açıklamamıştır. Sadece “Kendinde Şey”in var olduğunu düşünebiliriz, fakat onun hakkında bir bilgiye sahip olamayız. Akıl onu bilmeye kalktığında numenal alana sızar ve yanılsamalara sürüklenir. “Kendinde Şey”in bu konumu, Kant felsefesinin ikircikli yapısına işaret eder ve Alman İdealistlerinin temel eğilimi bu ikircikli yapıdan kurtularak dünyayı bir bütünlük içinde kavrayabilecek sağlam bir felsefi sistem inşa etmektir.

Alman İdealizmi'nin ilk düşünürü olan Fichte, genel anlamda Kant düşüncesini onaylayan fakat bu düşüncenin eksikliklerinin farkında olan ve bu eksiklikleri gidermeye yönelik adımlar atan bir filozoftur. Güçlü Ateşoğlu'nun ifadesiyle Fichte; “Kant'ın Eleştirel Felsefesi'ne bir tepki niyetinde olmamakla

birlikte, onu bütünlüğe sahip bir ‘metafizik’ olması yolunda geliştirmeyi deneyerek felsefeyi sistemleştirmeyi amaçlamıştır.”²⁹⁶ Fichte’ye göre Kant düşüncesi felsefi bir sistem olmaktan ziyade, Kant’ın birbirine bağlamaya çalıştığı ama Kant düşüncesi içerisinde bağlanmaları olanaksız olan, uzlaştırılamamış önermeler topluluğudur.²⁹⁷ Fakat Fichte için Kant, felsefenin yanıtlamak zorunda olduğu “Sentetik yargılar, a priori olarak nasıl mümkündür?” sorusunu doğru bir biçimde kavramayı başarmıştır.²⁹⁸ Fakat buna rağmen Fichte için: “Kant’ın *Eleştiri*’lerinde sunduklarının bir sistem oluşturduğunu düşünmek, büyük bir yanlış anlamaydı.”²⁹⁹ Fichte bu doğrultuda, merkezine Kant düşüncesini alarak ve aynı zamanda Kant düşüncesinden farklılaşarak; “Mutlak bir ilk ilke temelinde yükselen felsefi bir bilim öğretisi geliştirmeye başladı. Transendental İdealizm’in bu yeni şekline Fichte, *Wissenschaftslehre* [*Bilim Öğretisi*] adını verdi.”³⁰⁰ Fichte *Wissenschaftslehre*’nin sonuçlarının Kant’ın felsefesinin sonuçlarıyla aynı olduğunu fakat bu sonuçların oluşturulma biçimlerinin oldukça farklı olduğunu belirtir. Fichte’ye göre Kant, insan düşüncesinin yasalarını sıkı bir bilimsel yöntemle türetmez, Kantçı sistem salt deneyime dayandığı için insan aklının yasalarını varsayar. *Wissenschaftslehre* insan aklının yasalarını sıkı bir bilimsel yöntemle türetmeyi, sonlu rasyonel varlığa uygulanan yasaların bir çıkarımını yapmayı sağlar.³⁰¹ Bu doğrultuda *Wissenschaftslehre*; ilkin ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemekle, ikinci olarak ise tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlamakla yükümlü olacaktır.

Fichte’ye göre, Kant düşüncesindeki derin çelişki ve tutarsızlık “Kendinde Şey” kavramından ileri gelir. Kant’a göre “Kendinde Şey”in var olduğu düşünülür ama mutlak suretle “Kendinde Şey”in, başka bir ifadeyle ise numenal alanın bilgisine sahip olunamaz. Fichte’ye göre ise bu durum tutarsızdır. Çünkü bir şeyin var olduğunun bilincinde olmak ama o şeyin bilinemez olduğunu söylemek tutarsızlıktır. “Kendinde Şey”in var olduğunun ifadesi, onun hakkında bir şeyler bilindiğine işaret eder. Fichte düşüncesinde, varolan, bilinebilir olandır. “Kendinde Şey” bilincin

²⁹⁶ Güçlü ATEŞOĞLU, *Eyleyen Felsefe’ye Giriş: Fichte’nin Yaşamı ve Felsefesi*, 12.

²⁹⁷ Bkz. (85), İLYENKOV, 96.

²⁹⁸ Johann Gottlieb FICHTE, (*Wissenschaftslehre*) *Nova Methodo*, Çev. Yasemin Çina, 169.

²⁹⁹ A.g.m., 169.

³⁰⁰ Bkz. (296), ATEŞOĞLU, 9.

³⁰¹ Bkz. (298), FICHTE, 171.

dışında değil, bilincinde olunan ve bilincin bir tasarımı olandır. Fichte, Kant düşüncesinde numenal alanın sınırını çizen ve bu sebeple ikili bir dünya anlayışına neden olan “Kendinde Şey”i, bilincin bilincinde olduğu, bilincin bir tasarımına dönüştürerek ikircikli yapıyı kırmaya çalışır ve bütünlüklü ve tutarlı bir dünya anlayışına geçişin kapısını aralar.

Fichte, *Bilim Öğretisi* adlı eserinde amacını: “Tüm insanî bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini *keşfetmektir*”³⁰² diye ortaya koyar. Fichte bu ilkeyi Edim (*Thathandlung*) ile ifade eder. Edim bilinci olanaklı kılan ve tüm bilincin dayanağı olandır. Fichte, Edimi doğrulamak için tüm empirik belirlenimlerin soyutlanması gerektiğine kanaat getirir ve mantık biliminin özdeşlik ilkesinden hareketle Ego’ya (*Ich*) ulaşır. Fichte, Ego’nun, kendisini kendisi yoluyla koyuşunun onun saf etkinliği olduğunu belirtir. Fichte’nin meşhur ifadesiyle; Ego kendisini koyar (*Das Ich setzt sich selbst*). Ego kendini koymasıyla varolur böylece Ego: “... Aynı anda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği –çev. n.] şeydir; [bu bağlamda], eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır...”³⁰³ Ego kendisini koyduğu için varolur ya da başka bir ifadeyle varolduğu için kendini koyabilir. Ego’nun kendini koyması “*Ben varım*” biçiminde de ifade edilebilir. Fichte’nin ifadesiyle: “*Kendisini koymak* ve [*var*] olmak, Ego’ya uygulandığında tamamen özdeştir.”³⁰⁴ Ben’in kendisini koyması veya “Ben varım” sadece ve sadece bir Edim’e işaret eder.

Fichte’nin *Wissenschaftslehre*’nin ilk ilkesi bir Edim olarak Ben’dir. Fichte: “*Wissenschaftslehre*, herkesi, ‘Ben’ dediğinde ne yaptığını düşünmeye çağırır. *Wissenschaftslehre*’ye göre biri ‘Ben’ dediğinde olan şudur: Kişi, kendisini koyduğunu ve kendisini, bir özne-nesne olarak koyduğunu varsayar.”³⁰⁵ Görüldüğü üzere Ben özne-nesne olarak kendini koyar. Fichte burada ikircikli bir düşünme biçimine karşıt olarak Ben’i hem özne hem de nesne olarak alır. Ben bizzat kendinde zıtlığı barındırır. Bu noktada Kişinin Ben’i kavrayabilmesi ancak Ben-olmayan aracılığıyla gerçekleşebilir. Fichte’nin ifadesiyle; “Ben kavramını karşıt bir *Ben-*

³⁰² Johann Gottlieb FICHTE, *Bilim Öğretisi [Wissenschaftslehre]*, Çev. Güçlü Ateşoğlu, 148.

³⁰³ A.g.m., 151.

³⁰⁴ A.g.m., 153.

³⁰⁵ Bkz. (298), FICHTE 171.

olmayan aracılığıyla belirlemeksizin, belirli etkinlik aracılığıyla oluşan {Ben} kavramını kavrayamaz.”³⁰⁶ Ben-olmayan, Ben’in dışında varolduğu düşünülen ve Ben’den ayrılan, Ben’de Ben’e karşıt olarak koyulan, koyulur olandır. Ben’in kendini kavraması Ben’de kendini koyan Ben-olmayan’ın, Ben’i sınırlayan yapısıyla gerçekleşir. Kişi bunu yapmaksızın ‘Ben’i düşünemez. Slavoj Zizek, Fichte düşüncesinde; öznenin sınırlılığının hem dışsal hem de içsel olduğunu, yani öznenin dış sınırının daima iç sınırı olduğunu ve her dışsal sınırın, içsel bir kendi sınırlamasının sonucu olduğunu belirtir. Bu noktada Zizek’in iddiası şöyledir: “Kant’ın görmediği şey budur; ona göre, Kendinde-şey doğrudan doğruya özne tarafından oluşturulan fenomenal alanın dış sınırıdır; bir başka deyişle, numenali fenomenalden ayıran sınır transandantal öznenin kendi kendini sınırlandırması değil, sadece kendi dış sınırıdır.”³⁰⁷ Başka bir ifadeyle, numenal alan ve fenomenal alan arasındaki sınır, “Kendinde Şey” tarafından çekilir. Bu noktadan sınırın dış bir sınır olmasından kaynaklı sınırın öte tarafının var olduğu düşünülür ama sınırın ötesinde neyin olduğu bilinemez. Oysaki Fichte düşüncesinde sınır, dışsal olduğu kadar içsel de olduğu için bilinemezliğe işaret etmez.

Ben’in kendini koyması, Ben-olmayan’ın kendini Ben’de koyması/koyulması, yani koyan öznenin ve koyulan nesnenin özdeşliği, eksiksiz bir biçimde Ben-lik kavramını ifade eder. Edim ile dolaymlanan Ben ve Ben-olmayan’ın birliği, başka bir ifade ile sentezi Benlik (*Ich-heit*) olarak adlandırılır. Fichte düşüncesinde kendinin bilincinin oluşması görüleceği üzere; Ben ve Ben-olmayan arasında gerçekleşen bir sentezle mümkün olur. Buradaki Ben, Ben-olmayan ve Benlik arasındaki ilişkilene diyalektik formülasyon ile çelişkilerin nasıl aşıldığına işaret eder. Gerek Ben’in kendinde Ben-olmayan’ı koyması, Ben’den Ben-olmayan’a geçiş, gerekse Ben ve Ben-olmayan’ın ilişkilenecek Benlik’i koyması, Ben ve Ben-olmayan’dan Benlik’e geçiş, diyalektik hareketin en saf haline işaret eder. Kendilik bilinci, diyalektik hareketin bu en saf haliyle ortaya koyulur. Fichte’de diyalektik, Kant düşüncesindekinden oldukça farklı bir biçimde, numenal alana bir sıçrayış olarak aklı yanılsamalara sürüklemekten ziyade, Ben ve Ben-olmayan’a

³⁰⁶ A.g.m., 158.

³⁰⁷ Slavoj ZIZEK, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Metaryalizmin Gölgesi*, Çev. Erkan Ünal, 165.

belirlenim atfederek Ben ve Ben-olmayan'ı üst bir kavrama taşır. Kant düşüncesindeki çelişkileri temsil eden antinomiler, diyalektiğin olumsuz yapısından kaynaklı çözülemeyecek sorunlar olarak ortada bırakılmışken, Fichte'de çelişkiler diyalektik bir formülasyonla bir biçimde çözüme kavuşur ve sistematik bir düşüncenin ön hazırlığını oluşturur. Böylece Fichte'de diyalektik Kant'taki olumsuz yapısını yitirir ve çelişkiler ya da zıtlıklar diyalektik bir formülasyonla birbirlerine bağlanarak ortadan kalkar. Fichte'deki diyalektiği, bu en saf halinden bir üst aşamaya taşıyan kişi ise Schelling olacaktır.

Schelling, Kant'ı felsefenin yenileyicisi olarak görür, kendi ifadesiyle Kant: "Felsefeye bilimsel ciddilik ve bununla birlikte aynı zamanda ona kaybolan onurunu geri verdi. ... Her ne kadar şimdi Kant'tan daha başka bir noktada isek de, bu noktaya *onsuz* varamazdık."³⁰⁸ Schelling'e göre, Kant düşüncesinin varsayımsal temellerle hareket etmesine ve bilinebilir varlığın düşünsel temeline yönelik soruları cevaplandıramamasına rağmen bu düşüncenin alameti farikası, felsefe içerisindeki ilkesizliğe ve bu nedenle meydana gelen karmaşaya bir çözüm bulma arzusu olmuştur. Kant bu ilk ilkeyi ortaya koyamasa da Fichte ilk ilke olarak Ben'i ortaya koymuştur. Fakat Fichte'ye göre Ben-olmayan, Ben'de kendini koyduğu ve Fichte düşüncesi Ben'in kendi içindeki çatışmalar temelinde ilerlediği için Schelling tarafından eleştirilmiştir. Schelling'e göre, Fichte, her şeyi Ben'e indirgeyerek tüm evreni bilincin içine yerleştirmeye çalışmış ve bilincin dışında kalan her şeyi yok saymıştır. Bu doğrultuda Schelling'in Fichte'ye en büyük eleştirisi, Doğa'yı Ben'e indirgemesi ve Ben'in bir etkinliği olarak anlamasıdır. Schelling'in ifadesiyle Fichte'de Doğa; "Soyut ve sırf bir sınırı tanımlayan Ben-olmayan'ın kavramında öznenin karşıtı olmaktan başka onda hiçbir şeyin algılanmadığı tamamen boş bir nesnede yatmaktadır."³⁰⁹ Schelling'e göre bu durum Fichte'yi öznel bir idealizme sürüklemekte, Fichte'nin düşüncesini Kant'inkinden bile geriye götürmektedir. Schelling'in ifadesiyle: "Kant'ın Kritiği'nde Fichte'nin Bilim Öğretisi'ndekinden daha fazla nesnellik vardır."³¹⁰ Schelling'e göre, Kant'ta deneyimin kılavuzluğuna başvurulurken, Fichte'de kılavuzluk eden ise sadece kendi, yani bir

³⁰⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Transandantal İdealizm Sistemi*, Çev. Ali Irgat, 380.

³⁰⁹ A.g.m., 391.

³¹⁰ A.g.m., 391.

refleksiyon/düşünmedir. Schelling'in hamlesi ise Ben'de kendini koyan bir Ben-olmayan yerine Ben'den bağımsız olarak varolan Doğa'yı koymaktır. Schelling düşüncesinde Doğa'nın bu konumu, onun idealizmine nesnelliğini verecek olan unsurdur. Çalışmanın önceki bölümlerinde de belirtilmiş olduğu gibi, Kant düşüncesi içerisinde anlama yetisinin kategorilerine bağlı olan ve sıkı bir determinizmin hüküm sürdüğü Doğa, Fichte düşüncesi içerisinde Ben-olmayanın spontane bir etkinliği olarak ortaya çıkmıştı. Schelling düşüncesinde ise Doğa, Ben'den bağımsız olarak, bilinçsiz bir zekânın yaratımı olarak görülür ve teleolojik bir yapı barındırır. Selahattin Hilav'ın ifadesiyle; “Bütün doğa *bilinçsiz bir zekânın* bir yaratmasıdır; bu yaratıcı zekânın kendisi *de gelişir* ve gelişirken her birinde doğanın türlü yaratmalarının şekil kazandıkları çeşitli *basamaklardan* geçer. Bu sürecin en yüksek basamağı, yani en son durağı *bilinçli bir zekâ taşıyan* insandır.”³¹¹ Bilinçsiz bir zekânın yaratımı olan Doğa'dan bilinçli bir zekâ taşıyan insana geçiş diyalektik hareketle gerçekleşir. Bu noktada diyalektik, Doğa ve Ben arasındaki geçişi mümkün kılar ve Fichte'deki en saf halinden kurtularak aklın ideal bir gelişiminden ziyade Doğa'nın reel gelişimine, doğadaki gelişmenin formuna dönüşür.³¹²

Diyalektiği sadece Ben'in ve Doğa'nın gelişimi olarak değil; varlığın, tarihin toplumsalın, bilincin kısacası her şeyin gelişimine imkân tanıyan devinim olarak ortaya koyan kişi, Alman İdealizmine son şeklini vermiş ve bu düşünceyi doruk noktasına taşımış olan Hegel'dir. Belirtildiği gibi Alman İdealist düşüncesinin genel eğilimi Kant'ın çizdiği sınırlar aracılığıyla koyduğu karşıtlıkları birleştiren ve uzlaştıran, dünyayı bir bütünlük içinde açıklayan bir sistem düşüncesi inşa etmektir. Bu eğilim en yüksek olgunluğuna son sistem filozofu olarak da anılan Hegel'de ulaşmıştır. Hegel'in felsefi sistemi felsefe tarihi içerisinde büyük en son sistemdir. Gökberk'in ifadesiyle: “çünkü realist-positivist bir akım karşısında Hegel felsefesi yıkıldıktan sonra, onunki gibi büyük bir sistem kurma denemesine artık girilmemiştir.”³¹³ Buradan hareketle Hegel düşüncesinin, felsefe tarihi içerisindeki merkezi konumunun, diyalektik hareketle (*Bewegung*) birlikte, gerçekliğin ve hakikatin bilimsel bir sistem dâhilinde ortaya konulmasından kaynaklandığı

³¹¹ Macit GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, 429.

³¹² Selahattin HİLAV, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 431.

³¹³ Bkz. (311), GÖKBERK, 436.

söylenbilir. Atilla Tokatlı'nın ifadesiyle ise Hegel'in asıl önemi; “diyalektik metodu kusursuz bir biçimde kullanarak, insan ile evreni bir tüm halinde ve tarihsel bir açıdan değerlendirmesinden ileri gelir.”³¹⁴

“Hegel düşüncesinde diyalektik nedir?” sorusu, yanıtında ilkin büyük bir suskunluğu barındıracaktır. Çünkü bu sorunun yanıtı Hegel'in felsefi sistemine bütünlüklü bir bakışı şart koşar. Bu felsefi sistem ilk bakışta adeta bir kaos ya da bir kargaşa olarak değerlendirilebilir. Üçlemeler olarak birbiri içine bükülen dairelerin daima birbirlerinden geçerek daha büyük daireler oluşturduğu ve nihayetinde sonun başlangıca bükülerek daireler dairesi olarak ortaya çıkan bir karmaşadır. Hegel'in ifadesiyle:

“Yöntemin belirtilen doğasından ötürü bilim kendini kendi içine dönen bir daire olarak sergiler ki, sonu dolaylılık tarafından geriye başlangıcına, yalın zemine bükülür; dahası, bu daire bir daireler dairesidir; çünkü her bir tekil üye, yöntem tarafından diriltilmiş olarak, kendi içine- yansımadır ki, başlangıca geri döndüğü için, aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcıdır.”³¹⁵

Fakat Hegel düşüncesine adım atılır atılmaz görülecektir ki, bu karmaşa kendi içinde içsel bir mantığı barındırır. Bu içsel mantık basit sağduyu tarafından görülemeyen, düşüncenin diyalektiğidir. Hegel “*Felsefi Bilimler Ansiklopedisinde Ana Hatlar*” adlı eserinde felsefi sistemini üç temel bölüme ayırır: Tin (*Geist*), Doğa (*Natur*) ve Mantık (*Logik*). Bu üç temel bölümde kendi içerisinde üçlemeler olarak şöyle ayrılırlar: Mantık: Varlık, Öz, Kavram; Doğa: Mekanik, Fizik, Organik; Tin: Özel Tin, Nesnel Tin, Mutlak Tin. Bu ayrımlar tekrar tekrar kendi içlerinde de üçlemeler olarak ayrılırlar. Tüm üçlemeler kendi içlerinde bir bütün oluşturdukları gibi ayrıca daha büyük bir bütünün parçası olarak da ortaya çıkarlar. Diyalektik, üçlemelerin her birinin, her tekil üyesinin devinimi olarak bu üçlemelerin birbirileri arasındaki geçişleri mümkün kılar ve bir bütünlük içinde yapılanmalarını sağlar. Düşüncenin ve aynı zamanda varlığın da diyalektik hareketiyle biçim bir sonraki aşamada içerik olurken, içerik bir önceki aşamanın biçimi olur. Hegel düşüncesinde diyalektik;

³¹⁴ Atilla TOKATLI, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, 8.

³¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, 641.

Kant, Fichte ve Schelling felsefelerindeki diyalektik anlayışa nazaran şahlanarak; varlığın, düşüncenin ve gerçekliğin oluşum sürecini ortaya koyan, Hegel düşüncesinin bütünlüklü yapısını inşa eden, hareket/devinim olarak ortaya çıkmıştır. Diyalektik burada dışsal belirleyici bir öge değil, aksine içsel belirleyici bir ögedir.

Diyalektik Hegel'in tüm düşünme sistemine nüfuz etmiştir ve adeta onun düşünce sisteminin kılcal damarlarında akan kan gibidir. Bu analogiden hareketle Hegel düşüncesinde diyalektiğin asıl olarak onun düşünce sisteminin kalbi olarak nitelenebilecek olan *Mantık Bilimi* eserinde açmlandığı söylenebilir. Çünkü diyalektik devinim Hegel düşüncesine ve eserlerine bütünüyle sirayet etmiş olmasına rağmen, diyalektiğin içsel işleyişinin ortaya serildiği ve diyalektiğin bir yöntem olarak açmlandığı yer Mantık'tır. Hegel ilk büyük eseri olan ve felsefi sistemine giriş olarak nitelediği *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde devinimin ya da bilimin yöntemin özgün betimlenişinin Mantığa düştüğünü ya da daha doğrusu mantığın kendisi olduğunu belirtir.³¹⁶ Aynı durumu, *Mantık Bilimi* eserinin girişinde ise şöyle ifade eder: “Ama felsefi bilimin gerçek Yöntemi olabilecek biricik şeyin açmılması Mantığın kendisinin incelemesine düşer; çünkü Yöntem Mantığın içeriğinin iç öz-deviminin biçimi üzerine bilinçtir.”³¹⁷ Hegel'in *Mantık Bilimi* eserinin; kavramın kendine içkin olarak gerçekleşen gelişim aşamalarını ortaya koyan bir eser olduğu söylenebilir. Kavramın içkin gelişimi olan tinsel devinim, hem bilmenin mutlak yöntemi hem de içeriğin kendisinin içkin ruhudur.³¹⁸ Bu devinim ise diyalektik devinimdir.

Hegel *Mantık Bilimi* eseri boyunca Kant felsefesine sık sık göndermelerde bulunur ve bunun nedeninin Kant felsefesinin, modern Alman felsefesinin temelini ve başlangıç noktasını oluşturmuş olmasından, onun değerinin, ona yüklenebilecek hiçbir şeyden zarar görmeden kalabilmesinden kaynaklandığını belirtir.³¹⁹ Hegel'e göre, Kant'ın mantık üzerine olan düşüncelerine, Kant'tan sonraki düşünürler yeterince dikkat etmemiş ve dahası bir küçümseme ile yaklaşmışlardır. Oysaki Hegel'in ifadesiyle “... düşünce-belirlenimlerinin kendilerinde ve kendileri için

³¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, 46.

³¹⁷ Bkz. (316), HEGEL, 17.

³¹⁸ Ag.k., 17.

³¹⁹ A.g.k., 43.

irdelenmeleri anlamında Mantığın ve Diyalektiğin yeniden kuruluşuna bir dürtü vermiş olması Kant felsefesinin sonsuz ölçüde değerli yanlarından biridir.”³²⁰ Görüldüğü üzere Kant düşüncesindeki mantığın ve diyalektiğin konumu, tarihsel olarak önemli bir noktaya işaret etmekte ve Hegel’in vurguladığı üzere mantık ve diyalektik üzerine olan düşünömlere bir itki vermektedir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde Aristoteles’ten kendine kadarki süreçte mantık alanında hiçbir ilerlemenin olmadığını, mantığın kendi içerisinde tamamlanmış bir bilim olarak görüldüğünü vurgulamış fakat sentetik a priori yargıları düşünebilmenin yolunu “Geleneksel Mantık” ile değil “Transandantal Mantık” ile olabileceğini öne sürmüştü. Hegel ise Kant gibi “Geleneksel Mantık”ın tamamlanmış bir bilim olduğunu kabul etmez ve mantık biliminin göz ardı edildiğini söyler. Hegel’e kadar gelen süreçte “Geleneksel Mantık”tan sonra Kant’ın “Transandantal Mantık”ı mantık alanında atılmış önemli bir adımdır.

Hegel *Mantık Bilimi* eserini “Nesnel Mantık” ve “Öznel mantık” olmak üzere iki temel bölüme ayırır. “Varlık Öğretisi” ve “Öz Öğretisi”ni kapsayan “Nesnel Mantık” Kant’ın “Transandantal Mantık”ına tekabül eder. Hegel’in ifadesiyle; “Kant yakınlarda genellikle mantık denilen şeyin karşısına bir yenisini daha, yani bir aşkınsal mantığı çıkarmıştır. Burada nesnel mantık denilen şey bölümsel olarak onda aşkınsal mantık olan şeye karşılık düşecektir.”³²¹ Hegel’e göre “Nesnel Mantık” aynı zamanda evren üzerine yalnızca düşünceler yoluyla kurulması gereken bilimsel yapı olarak kendinden önceki metafiziğin, bilimin gelişmesinin son şekli göz önüne alınırsa da dolaysızca ontolojinin yerini alır.³²² Kant, “Geleneksel Mantık”ın tüm içeriği soyutlayan yapısının, sentetik a priori düşünmenin kavram ve ilkelerinin incelemesinde yetersiz olduğunu öne sürmüştür. “Transandantal Mantık”, mantık çalışmaları içinde önemli bir yere sahiptir, özellikle Hegel düşüncesinde her şeyin içselleştiği göz önüne alındığında Hegel’in Kant’a yönelik, mantığın oluşmasına yeni bir dürtü sağladı, ifadesi daha iyi anlaşılabilir.

³²⁰ A.g.k., 634.

³²¹ A.g.k., 43,44.

³²² A.g.k., 45.

Hegel'in Kant'a yönelik bir diğer ifadesi, onun, diyalektiğin yeniden kuruluşuna bir dürtü vermesi yönünde olmuştur. Hegel, diyalektiği ele alırken onu felsefe tarihi içerisinde Parmenides, Sokrates, Platon Elea Okulu, Aristoteles ve diyalektik üzerine düşünen veya diyalektik düşünceyi besleyen birçok düşünürle tartışarak ve eleştiri getirerek ele almıştır. Hegel'in ifadesiyle:

“Eskiler arasında Platon eytişimin bulucusu olarak adlandırılır ve eytişime bilimsel olarak özgür ve aynı zamanda nesnel bir biçimi ilk kez Platon felsefesinin vermiş olması ölçüsünde bu hiç kuşkusuz doğrudur. Sokrates'te eytişimsel öge onun felsefe yolunun genel ırası ile uyumlu olarak, başat bir öznel şekli *ironi* şeklini alır. ... Çağımızda eytişimi yeniden anımsatan ve ona bir kez daha değer ve saygınlık kazandıran özellikle Kant olmuş ve bunu Usun daha önce sözünü ettiğimiz o çatışmalarının geliştirilmesi yoluyla yapmıştır.”³²³

Görüldüğü üzere Hegel diyalektiğin kurucusu olarak Platon'da işaret eder. Platon da diyalektik kavramı, kelimenin Yunancada ilk taşıdığı anlamlarda kullanılmıştır.³²⁴ Platon için diyalektik; erken dönem eserlerinde “tartışma sanatı” olarak, orta dönem eserlerinde “akıl yürütmenin bir formu” olarak ve geç dönem eserlerinde ise şeylerin özünü kavramaya yarayan, ideleri bilinç alanına getirmemizi sağlayan bilimsel bir yöntem olarak görülür. Fakat Platon için diyalektik ne düşüncenin ne de zorunluluğun bir hareketidir. Soyut bir belirlenim altında olan diyalektik, düşünce açısından olumsal bir karakteristik taşır. Aristoteles düşüncesinde ise mantık ve ontoloji birbirinden ayrıdır ve diyalektik Aristoteles düşüncesinde ontoloji alanından mantık alanına kaydırılarak bir çıkarsama tekniğine dönüştürülmüştür. Hilav'ın ifadesiyle; “Aristoteles'in gözünde diyalektik yöntem, deneyimin, yani duyu ve algı verilerinin üzerine temellenen genel bir önermenin doğru-gibi-görünüşünün ispatlanması ve aynı zamanda bu önermeyle ilintili olarak ileri sunulmuş kanıların eleştirilmesidir.”³²⁵ Diyalektiğe bir zorunluluk yükleyen, onu aklın zorunlu bir işlevi olarak tayin eden ilk kişi ise Kant'tır. Hegel'in ifadesiyle; “Kant Diyalektiği daha

³²³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Mantık Bilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, 155.

³²⁴ Platon, diyalektik kelimesini Yunancada ilk taşıdığı anlamda kullanmakta ve bu kelimeyi söylerken bir tartışmayı bilimsel biçimde yönetme sanatını, soru ve yanıt oyunu ile bilgiye ulaşma yolunu göz önünde tutmaktadır. Selahattin HİLAV, **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, 44.

³²⁵ Bkz. (312), HİLAV, 49.

yükseğe çıkardı -ve bu onun en değerli yanlarından biridir-, çünkü onu sıradan tasarıma göre taşıdığı özenç görünüşünden kurtarıp Usun zorunlu bir etkinliği olarak gösterdi.”³²⁶ Kant’ta diyalektiğin aklın zorunlu bir işlevi olarak ortaya konması antinomiler, başka bir ifadeyle aklın çatışmaları vesilesiyle olur. Kant *Kavramda* bulunan çelişkilerin ortaya konulmasını ve keskin bir biçimde formüle edilmesini teorik akıl içerisinde sağlamıştır. Tam da Hegel’in ifade ettiği üzere; diyalektiğin yeni bir kuruluşuna imkân tanıyan dürtü, Kant felsefesinin aklın antinomiler ile, başka bir deyişle çelişkiler olarak ortaya koydukları olmuştur. Fakat çelişkiler teorik akıl içerisinde belirgin bir biçimde ortaya konulsa da, çözüme ulaştırılmadan kalır ve kalmak zorundadır. Çünkü teorik akıl içerisinde çelişkilerin, birbiri ile çelişen önermelerin, çözülmesine yönelik her adım, insan aklını diyalektik bir yanılsamaya sürükleyecektir. Kant’ın çelişkilerin çözümüne ilişkin önerisi ise, özgürlük ile ilgili olan üçüncü antinominin pratik alana imkân açan yapısından hareketle ortaya konulur. Özgürlük idesi ahlak yasası ile olan ilişkisinden kaynaklı pratik alan içerisinde kurucu bir ide olarak konumlanarak çelişkilerin çözümüne imkân tanımıştır. Aklın çelişkileri, teorik akıl içerisinde değil, pratik akıl içerisinde, teorik akıl alanında geçerli ve anlamlı olmayan, yalnızca ahlaki pratik hayatın koşulları içerisinde bir anlam taşıyan postulatlar ile ortaya konmuştur Kant, çelişkilerin mantıksal olarak nasıl çözülmesi gerektiğini gösterememiş, çözümü “pratik akla” ve “ahlaki kabullere” dayanarak göstermiştir.³²⁷ Görüldüğü üzere Kant, aklın çelişkilerini bir çözüme kavuşturmuştur, fakat bu çözüm, çelişkiyi üreten düşüncenin kendisi tarafından değil, ahlaki pratik alanda özgürlük idesinden hareketle ortaya konulabilmiştir. Oysaki Hegel için, çelişkilerin Kant’taki biçimiyle çözümü kabul edilebilir değildir. Çünkü Hegel’de özgürlük Alasdair Macintyre’nin ifadesiyle: “Özgürlüğün her bir zamanda ve her bir yerde ne olduğu, o zamanın ve yerin özgül sınırlarınca ve o zamanın ve yerin karakteristik hedeflerince tanımlanır.”³²⁸ Hegel düşüncesinde özgürlük tarihseldir ve tarihsel bir devinim içinde kurulan ve varılan bir noktadır. Biçimsel bir ahlak yasasının söz konusu olmadığı Hegel düşüncesinde özgürlük, toplumsal ve hukuksal yasalarla ilişki içerisinde olmakta birlikte etik

³²⁶ Bkz. (315), HEGEL, 39.

³²⁷ Bkz. (85), ILYENKOV, 137.

³²⁸ Bkz. (191), MACINTYRE, 232.

olduğu kadar da politiktir. Hegel’de bütünüyle içkin bir noktada konumlanan özgürlük, hem belli çelişkilerin ve çatışmaların sebebi hem de çelişkilerin ve çatışmaları ürünüdür. Toparlayacak olursak; her şeyin içselleştiği bir dünyada, Hegel de Kant gibi mantıksal çelişkilerin düşüncenin kendinden çıktığını kavramış ama Kant’tan farklı olarak çelişkilerin çözümünü, özgürlük idesinden hareketle ahlaki pratik bir alanda değil, çözümün çelişkiyi ortaya koyan düşüncenin kendisi tarafından çözümün üretilebileceğini savunmuş ve çelişkilerin kavramsal ve mantıksal düzeyde çözümünü ortaya koymuştur.

Hegel diyalektiğinde çelişki merkezi bir kavramdır. Çelişkinin olmaması Hegelci diyalektiğin iflası olacaktır. Hegel’e göre çelişki düşüncenin ilerleyişinin zorunlu bir koşuludur. Hegel düşüncesinde fark ve ayrım ilişkisinin olduğu yerde mutlak suretle çelişki de vardır. Ege’nin ifadesiyle: “Birbirlerini dışlamayan, yadsımayan, değillemeyen farklı gerçekliklerin var olabileceği perspektifinin, Hegelci diyalektik içinde bir anlamı olamaz. Çünkü çelişkiye dönüşmeyen bir ayrım diyalektiğin işlemlerini durdurur...”³²⁹ Hegel düşüncesinde diyalektik devinimin devindiği ve devindirdiği zemin çelişkidir. Bu çelişki daimi olarak içsel ve mantıksal bir çelişkidir ve her kavram kendi karşıtını kendinde taşır. Kavramın kendi karşıtını kendinde taşımasıyla ortaya ‘içkin çelişki’ çıkar. Çelişkinin çözümü devinim ile sağlanır. İleriye devindiren şey içeriğin içselliği, yani kendisinde taşıdığı diyalektiktir.³³⁰ Hegel’in ifadesiyle: “Kavramın kendisinin ilerlemesini sağlayan şey kendi içinde taşıdığı olumsuzdur; bu gerçek Diyalektiği oluşturur.”³³¹ Hegel bilimsel ilerlemeyi başarabilmek için gerekli olan tek şeyin şu mantıksal ilkenin bilgisi olduğunu söyler: “Olumsuz olan o denli de olumludur.”³³² Fakat buradaki olumsuzlama bütünü olumsuzlaması değil, kendini çözen belirli bir olgunun olumsuzlamasıdır. Hegel’in ifadesiyle:

“Sonucun, olumsuzlamanın, belirli olumsuzlama olduğu için, bir içeriği vardır. Olumsuzlama yeni bir Kavram, ama öncekinden daha yüksek, daha

³²⁹ Ragıp EGE, **Diyalektik**, 18.

³³⁰ Bkz. (315), HEGEL, 38.

³³¹ A.g.k., 39.

³³² A.g.k., 37,38.

varsıl bir Kavramdır; çünkü onun olumsuzlanması ya da karşıtı yoluyla daha varsıl olmuştur, öyleyse onu, ama ondan da çoğunu kapsar, kendisinin ve karşıtının birliğidir. Kavramlar dizgesinin kendini genel olarak bu yolda oluşturması ve durdurulmayan, arı olan, dışarıdan içeriye hiçbir şey almayan sürecinde kendini tamamlaması gerekir.”³³³

Görüldüğü üzere belirli olumsuzlama kendinin ve karşıtının birliğini ortaya koyan ve bir üst aşamaya geçişi olanaklı kılan olduğu için tam da bu yüzden olumsuzlama başka bir aşamada olumlama olarak ortaya çıkar. Hegel bir üst aşamaya geçiş için *Aufhebung* kavramını kullanır. Ege’nin ifadesiyle: “Hegel’in asıl temel diyalektik kavramı *Aufhebung*, ‘ortadan kaldırma’ kavramıdır.”³³⁴ *Aufhebung* ya da Türkçeye olanaklı bir çevirisi ile “ortadan kaldırma” Hegelci diyalektiğin üç çelişkili anlamına sahiptir, yadsımak ya da yok etmek, saklamak ya da muhafaza etmek, yükseltmek ya da daha yüce bir konuma getirmek.³³⁵ *Aufhebung* bir üst aşamaya geçişi ifade eder fakat önceki aşamaları kendinde saklayarak ve muhafaza ederek yapılan bir geçişi imler. Çelişkilerin, kavramın ilerlemesini sağlayan olumsuzlama ile çelişkilerin ortadan kaldırılmasında (*Aufhebung*), saklanarak/muhafaza edilerek aşılmasında, başka bir ifadeyle de bir üst aşamaya geçişteki geçiş anı ya da geçiş izi Hegel düşüncesinde *moment* olarak adlandırılır. Geçiş anları, izleri ya da *moment*leri düşüncede, varlıkta, tarihte ve her alanda görülmektedir. Diyalektik hem *moment*ler içi hem de *moment*ler arası geçişi sağlayan harekettir, devinimdir. Fakat aynı zamanda diyalektik de Evrenselin içinde bir *moment*tir. Hegel “Küçük Mantık” olarak da bilinen *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Mantık Bilimi*’nde mantıksalın biçim açısından üç yanı olduğunu vurgular: soyut ya da anlayan (*die abstrakte oder verständige*), diyalektik ya da olumsuz ussal (*die dialektische oder negativ-vernünftige*), spekülâtif ya da olumlu ussal (*die spekulative oder positiv-vernünftige*). Fakat bu üç yan mantığın üç bölümünü oluşturmazlar, aksine mantıksal olgusal her şeyin, her kavramın ya da genel olarak gerçek olan her şeyin *moment*leridirler.³³⁶ Diyalektik moment başlangıçtaki evrenselin kendini kendi içinden kendi başkası

³³³ A.g.k., 38.

³³⁴ Bkz. (329), EGE, 17.

³³⁵ A.g.m., 18.

³³⁶ “Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffe soder jedes Wahren überhaupt.” Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, **Enzyklopädie Der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse**, §79. Türkçe Çeviri için Bkz. (323) HEGEL, 151.

olarak belirleme anı, belirleme izidir.³³⁷ Hegel düşüncesinde diyalektik; hem mantıksal olgusal olan her şeyin bir *momenti*, hem *momentler* arası ve *momentler* içi geçişi sağlayan hareket/devinim hem de devinimin sonunda kendini yöntem olarak açandır.

Her ne kadar konu özelinde Kant düşüncesindeki diyalektikten hareketle Hegelci diyalektik ele alınmaya çabalansa da, Hegel düşüncesinde diyalektiğin bu konumunda Fichte ve Schelling'in, diyalektik üzerine olan düşüncelerinin etkileri yadsınamaz. Fichte'de diyalektik en saf hali ile Ben ve Ben-olmayan arasındaki ilişkiye, Schelling'de Ben ve Doğa arasındaki ilişkiye dolaymlanarak, en nihayetinde Hegel düşüncesinde bütünlüğe sirayet etmiştir. Diyalektik düşüncenin bütünlüklü yapısını sistematik olarak ortaya koyan kişi Hegel'dir.

Hegel düşüncesinde diyalektik kavramının dönüşümü beraberinde eleştiri kavramının dönüşümünü de getirmiştir. Eleştiri Hegel düşüncesi içerisinde yalnızca diyalektiğe eşlik etmekle kalmaz aynı zamanda diyalektik bir biçim alır. Diğer taraftan Hegel'in kavrayışında diyalektik, hem işlevi hem işleyişi bakımından eleştireldir. Belirtmek gerekir ki, Hegel düşüncesi içerisinde eleştiri kavramına belirgin ve yoğun bir vurgu yoktur fakat Hegel'in diyalektiği kavrayış biçimi ve diyalektiğin Hegel düşüncesindeki konumu Hegel'i Kant'tan bile daha eleştirel bir düşünür konumuna getirir. Fakat değerlendirme bölümünün eleştiri kavramı merkezli olan ikinci kısmında göreceğimiz gibi, Marx düşüncesinde eleştiri kavramının işlevi daha çok ön plana çıkmaktadır. Bunun nedeni, Marx'ın eleştiri kavramını radikallemiş olmasıdır.

Çalışmanın eleştiri ayağına geçmeden önce hem Marx düşüncesindeki eleştiriyi hem de Hegelci diyalektiği daha belirgin kılması açısından kısaca, Marxçı diyalektiğe değinilecektir. Kuşkusuz Marx ve Hegel diyalektikleri arasındaki ilişki ayrı bir çalışma konusudur. Çalışmanın sınırları izin verdiği ölçüde Marx'ın Hegelci diyalektiği nasıl ele aldığına odaklanacağız. Marx, Hegel diyalektiği ile olan ilişkisini, en açık biçimde, başyapıtı olan *Kapital*'de şöyle ifade eder:

³³⁷ Bkz. (315), HEGEL, 632.

“Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiürgosudur. Bendeysse, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir.”³³⁸

Marx’ın *Kapital*’deki bu vurgusu, onun erken dönem eserlerinde dahi Hegel eleştirisine rastlandığı göz önüne alındığında dikkat çekicidir. Belirtmek gerekir ki; Marx uzun bir süre kendi diyalektik kavrayışını oluştururken Hegelci diyalektik kavrayışı eleştirel bir biçimde kullanmıştır. Politik ekonomi üzerine olan incelemeleri belirginleşmeye başladığında kendi diyalektik kavrayışı da açıklık kazanmış, Hegelci diyalektik ile olan ayrım keskinleşmiş ve karşıtlık kendini açık etmiştir. Bu karşıtlık her iki düşünürün de düşünme ilkelerindeki karşıtlıktır. Hegel için idea düşünme sürecini oluşturan gerçekliğin demiürgos’udur. Oysaki Marx için idea, maddi gerçekliğin iz düşümünden başka bir şey değildir. Marx’a göre, kendisi ile Hegel ile arasındaki temel fark, Hegelci diyalektiğin gizemi, bu görme ve kavrama biçiminde gizlidir. Marx, kendi diyalektik anlayışının Hegel’den farklı olduğunu söylese de bu farkı daha açık ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyamamış ve kendi diyalektik yönteminin basamaklarını tam olarak açıklamamıştır.

Hegelci diyalektik yöntem, dünyayı bir bütünlük içinde anlamaya çabalar, Marx burjuva toplumu ve onun üretim ilişkilerini anlamaya çabalar. Hegelci diyalektik, burjuva toplumunu kavramaya yönelik hareketinde gerçekliğe uymayan gizemleştirici bir ögeye dönüşür. Marx, diyalektiğin Hegel’in elinde gizemleştirmeye maruz kaldığını belirtir. Fakat bu gizemleştirme, “genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel’in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez” diyerek Hegel’in hakkını teslim eder.³³⁹ Marx’ın Hegel diyalektiğine yaklaşımı şu meşhur ifadede kendini açık eder: “Hegel’de diyalektik

³³⁸ Karl MARX, *Kapital Ekonomi Politikin Eleştirisi Cild 1*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, 29.

³³⁹ A.g.k., 29.

baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir.”³⁴⁰

Marx, gizemleştirilmiş biçimi ile diyalektiğin var olanı yücelttiğini fakat diyalektiğin rasyonel biçiminin burjuvazi ve onun doktriner sözcüleri için iğrenç bir şey olduğunu belirtir. Bunun nedeni ise Marx’ın ifadesiyle: “... diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır; çünkü diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir.”³⁴¹ Marx’a göre Hegel’in diyalektiği burjuva toplumunun üretim ilişkilerini açan değil, gizleyen bir öge barındırır. Fakat bu durum diyalektik hareketin kendisinden değil, Hegel’in diyalektiği kavrayışından kaynaklıdır. Rasyonel biçimi ile diyalektik, burjuva toplumunu ve üretim ilişkilerini, eleştirel ve devrimci olan özü ile ortaya koyabilir. Görüleceği üzere Marx için diyalektik özünde eleştirel ve devrimcidir. Eleştiri bu noktada Kant düşüncesinde olduğu gibi diyalektik harekete karşı bir sınır değil, aksine diyalektik harekete eşlik eden içkin bir ögedir.

7.2. Karl Marx ve Eleştiri

Bir önceki bölümde değinildiği gibi, Hegel düşüncesinde eleştiri kavramına yönelik belirgin bir vurgu yoktur. Fakat yine de Hegel düşüncesi üzerine sonraki okumalar, özellikle “Eleştirel Teori” düşünürleri, “İçkin Eleştiri” kavramının köklerini Hegel’de ve Marx’ta bulmuşlardır. İçkin Eleştiri (*Immanente Kritik*), eleştiri *kriterini* ya da ölçütünü eleştiri nesnesinin kendi kavramsal ilkelerinden devşirir ve nesneyi içkin ilkelerden çıkan ölçüt temelinde eleştirir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz ve hareketi daima içerdendir. Hegel’in tarihselliğe olan vurgusu ve diyalektiği kavrayış biçimi onun düşüncesinde “İçkin Eleştiri”nin öğelerini barındırır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi* eserinin “Giriş” bölümünde bunu

³⁴⁰ A.g.k., 29.

³⁴¹ A.g.k., 29.

şöyle ifade eder: “Bilinç kendi ölçütünü kendinde verir.”³⁴² “İçkin Eleştiri”nin Hegel’de keşfedilen kökleri ölçütün içkin olmasına yönelik olan vurguyla bağlantılıdır. Fakat “İçkin Eleştiri”nin ana kökleri, Marx düşüncesinden ve Marx’ın eleştiri kavrama ve gerçekleştirme biçiminden beslenmiştir.³⁴³ Kant sonrası düşüncede eleştiri kavramına en yoğun ve belirleyici vurgu ise Marx düşüncesinde ortaya çıkmıştır.³⁴⁴

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin son paragrafında “Henüz açık olan yol yalnızca eleştirel olandır”³⁴⁵ diyordu, Marx’da *Kapital*’in Almanca ikinci basımına sonsöz kısmında: “...ama eleştiri yolu açıldı” der.³⁴⁶ Her iki düşünür de açık olanın eleştiri yolu olduğunu öngörürler fakat her ikisinin de bu yolda ilerleme biçimi belirgin farklar barındırır. Kantçı Eleştiri, ikili bir uzamda yani numenal ve fenomenal alanda işliyordu ve diyalektiğin yani düşünmenin hareketinin numenal alanda geçerli olmadığını göstermekle yükümlüydü. Bu yüzden, Kantçı eleştiri daraltma anlamında aklın sınırlarını çizmekle ve sınırlandırma işlevi görmekle mükellefi. Kant, sınırı zorlayan ve genişletmeye çabalayan diyalektiği yani düşünmenin hareketini, sınırı aştığı an yanılısamanın mantığı olarak ifade ediyor ve diyalektiğe bu bağlamda olumsuz bir nitelik yüklüyordu. Hegel düşüncesinde numenal alan ve fenomenal alan ikililiğinin yani düalizmin ortadan kalkmasıyla Marx diyalektiği düşünmenin içinde bulunduğu sınırlılığı genişleten bir hareket olarak görmeye başladı.³⁴⁷ Böylece Marxçı eleştiri; “...Daha baştan itibaren tek bir ontolojik boyutta hareket ettiği için, düşünmenin zaten daraltılmış uzamını kendine

³⁴² Bkz. (316) HEGEL, 69.

³⁴³ Hegel’de “İçkin Eleştiri” ye yönelik ayrıntılı bilgi için bkz: Karin de BOER, **Hegel's conception of immanentcritique: its sources, extent, and limit.** Seyla BENHABİB, **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, Çev. İsmet Tekerek. Kurt RÖTTGERS **Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx.**

³⁴⁴ Belirtmek gerekir ki; Hegel sonrası düşüncede Marx’a kadar gelen süreçte Genç Hegelcilerin özellikle Bruno Bauer’in geliştirdiği “eleştirel Eleştiri öğretisi” bulunmaktadır. Marxçı eleştiri bu eleştiri öğretisinin eleştirisini de verdiği için “eleştirel Eleştiri öğretisi” Marx’ın eleştirileri bağlamında ele alınacaktır.

³⁴⁵ Bkz. (1), KANT, 385.

³⁴⁶ “Demek ki, Alman toplumunun kendine özgü tarihsel gelişimi burada “burjuva” iktisadının her tur özgün gelişme yolunu tıkamıştı, ama eleştiri yolu açıldı. Böyle bir eleştiri, bir sınıfı temsil edecekse, yalnızca, tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını yıkmak ve ardından sınıfları ortadan kaldırmak olan sınıfı temsil edebilir: proletarya.” Bkz. (332), MARX, 25.

³⁴⁷ Bkz. (8), ELGÜR, 256-278.

koymuş olduğu sınırların ötesine taşımayı amaçlıyordu.”³⁴⁸ Başka bir ifadeyle; Marx’ın eleştirisi Kantçı eleştirinin aksine sınır çizme ve sınırlandırmaya değil, mevcut sınırları genişletmeye işaret eder.³⁴⁹

Marx düşüncesinde eleştirinin yoğun bir vurgu taşımasında, Marx’ın eleştirel bir düşünme biçimine ve eleştirel bir tavra sahip olmasının da payı vardır. Marx, karşımıza hem bir eleştirmen olarak hem de kendi düşüncesini mevcut düşünceyi eleştirerek ortaya serebilen sıkı bir eleştirel düşünür olarak çıkar. Marx’ın hem düşünsel hem de karakteristik olan bu tavrı onda birçok Eleştiri tasarımı bulunmasına sebep olmuştur. Kurt Röttgers, Marxçı eleştiri; polemikçi eleştiri, kavramsal eleştiri, durum eleştirisi (*Kritik der Zustände*), teorik eleştiri, eleştiri silahları ve silahların eleştirisi olarak ayrımlayarak kavramaya çalışır. Bu doğrultuda Röttgers polemikçi eleştirinin Bruno Bauer ve yoldaşlarına karşı olduğunu, fakat kavramsal eleştiri ve koşulların eleştirisinin ekonomi eleştirisine, praksis olarak silahların eleştirisinin ise işçi hareketine bağlı olduğunu belirtir.³⁵⁰ Röttgers kavramsal eleştiri ayrımlamasında, Marx’ın teorik ve kavramsal düzeyde ilerleyen eleştirilerini; koşulların eleştirisi ayrımlamasında, Marx’ın din üzerine olan eleştirilerini; praksis olarak silahların eleştirisi ayrımlamasında ise somut bir güç olarak eleştiriye inceler. Görüldüğü üzere Marx’ta eleştiri kavramı farklı bağlamlarda incelenebilir, fakat çalışmamız özelinde, Marx düşüncesinde eleştiriye anlamak için eleştirinin hangi zeminden hareketle yapıldığına odaklanılacaktır. Bu doğrultuda Marx’ın erken dönem eserleri içerisinde eleştiri temel olarak; polemikçi bir tavrı sunulan “din ve devlet eleştirisi” ve onun olgunluk dönemi eserleri bağlamında “politik ekonomi eleştirisi” olarak ayrımlanacaktır.

Marx’ın erken dönem eleştirileri, genellikle, metinlerin eleştirel ama aynı zamanda polemikçi bir biçimde analiz edilmesini içerir. Marx’ın erken dönem, din ve devlet merkezli eleştirisi en açık biçimde onun 1843 yılında yayımlanan *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı çalışmasında açığa çıkar. Çünkü bu metin Marx’ta din ve devlet eleştirisinin nasıl iç içe geçtiğini açık bir biçimde ortaya koyar. Metin her ne kadar

³⁴⁸ A.g.k., 256-278.

³⁴⁹ Slovaj ŽIŽEK, *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, Çev. Erkal Ünal, 273.

³⁵⁰ Kurt RÖTTGERS, *Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 269.

genelde din ve özelde modern burjuva toplumundaki Yahudi sorunu üzerine bir çalışma olsa da Marx'ın konuyu ele alışı, devlet ve sivil toplum çelişkisi bağlamında şekillendiği için metin sadece din sorununu işleyen bir metin olmaktan çıkmaktadır. Marx bu metinde Bruno Bauer'in Yahudilerin özgürleşme talebine yönelik olan yanıtını eleştirir ve bu eleştirisiyle merkezi sorunun Yahudi sorunu ve din sorunu olmadığını aksine dünyevi bir sorun olduğunu ortaya koyar. Marx'ın Bauer'e yönelik en temel eleştirisi, Bauer'in Yahudi sorununa teolojik bir perspektiften yaklaşmasından ve bu yüzden dinsel çelişkileri besleyen çelişkileri göz ardı etmesinden kaynaklanır. Bauer, tarihselliği göz ardı ederek Yahudiliğe ve Hristiyanlığa tarih dışı, aşkın anlamlar yükler ve bu durum onun Yahudi sorununu Almanya'ya özgü ilişkilerin dışında sorunsallaştırmasıyla sonuçlanır. Oysaki Marx, dini belirli bir tarihsel pratik içinde insan tininin gelişim aşamalarında biri olarak görür³⁵¹ ve eleştirinin içkin bir ilkedен ve zeminden hareket etmesi gerektiğini savunur. Marx'ın ifadesiyle: "Politik devletin, devlet olarak devletin var olmadığı Almanya'da Yahudi sorunu, tamamen teolojik bir sorundur."³⁵² Görüldüğü üzere sorun her ne kadar teolojik ya da aşkın bir sorunmuş gibi görünse de, temel sorun devlete ilişkin maddi ve içkin bir yapı barındırır. Bu sebeple Marx, Bauer gibi dünyasal sorunları teolojik sorunlarına dönüştürmediğini, aksine teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürdüğünü belirtir. Marx'ın Bauer'e yönelik diğer bir eleştirisi; Bauer'in dinlere yasal olarak özgürlük tanınırsa ortada ayrıcalıklı bir din olmayacağı için dinlerin ortadan kalkacağı iddiasından kaynaklanır.³⁵³ Bauer yurttaşların özgürleşmesi için Yahudinin Yahudiliği bırakması gerektiğini söylemekte, dinin politik kaldırılışını, dinin tümünden kaldırılışı olarak görmektedir. Bauer'in bu yaklaşımı, devleti Hristiyan devlet olarak görmesinden ileri gelir ve Marx tam bu noktada Bauer'in hatasının devlet olarak devlete değil, yalnızca Hristiyan devlete eleştiriye yöneltmesinde bulur.³⁵⁴ Çünkü nihai eleştiri nesnesi, bütün olarak devlettir. Marx bu eserinde asıl sorunun devlet ve sivil toplum arasındaki dünyasal çatlaktan zuhur eden politik bir sorun olduğunu açığa çıkarır.

³⁵¹ Karl MARX, **Yahudi Sorunu**, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, 9, 10.

³⁵² A.g.k., 13.

³⁵³ Marx, Bauer'den aktarıyor: "Ortada artık ayrıcalıklı bir din olmadığına, din de artık yok demektir. Dinden onun kendine özgü gücünü aldınız mı, o artık var olmayacaktır." A.g.k., 11.

³⁵⁴ A.g.k., 12.

Marx'ın devlet ve sivil toplum arasındaki yarığı sorunsallaştırdığı, din ve devlet merkezli eleştirisi *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtıyla devam eder. Marx bu eserde Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserindeki devlet, sivil toplum ve aile üzerine olan görüşlerini eleştirel bir biçimde analiz eder. Marx'ın eleştiri kavramına yönelik olan vurgusu bu eserin “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş” başlıklı bölümde din eleştirisi olarak açığa çıkar. Marx, dinin henüz kendine erişmemiş ya da çoktan yitirilmiş olan insanın kendinin bilinci ve kendilik duygusu olduğunu belirtir. Oysaki insan soyut bir öz değil, aksine devletin ve içinde bulunduğu toplumun ilişkiselliğinin bir ifadesidir. Fakat bu devlet ve toplum alt üst olmuş bir dünya oluşturdıkları için dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olarak dini üretir.³⁵⁵ Oysaki insanı yapan din değil, dini yapan insandır, fakat din dünyevi ilişkiselliğin aşkın bir yansıması olarak insanı yanılsamalara sürükler. Böylece Marx'ın ifadesiyle;

“Dinin eleştirisi insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor.”³⁵⁶

Marx'a göre dinsel üzüntü bir biçimde gerçek üzüntünün, dünyevi üzüntünün dışavurumudur. Marx'ın ifadesiyle: “Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor.”³⁵⁷ Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin aşkın bir dünyada yitip gitmesi yerine bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak, tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi ise insanın öz yabancılaşmasının hem kutsal biçimlerini hem de kutsal olmayan biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Marx'ın ifadesiyle: “Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.”³⁵⁸ Görüldüğü üzere,

³⁵⁵ Karl MARX, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, 192.

³⁵⁶ A.g.k., 192.

³⁵⁷ A.g.k., 192.

³⁵⁸ A.g.k., 193.

eleştiri başladığı noktada farklı biçimler alarak var olana yönelik bütünlüklü bir eleştiriye dönüşür. Marx, Arnold Ruge'ye yazdığı mektubunda; artık felsefenin dünyevileştiğini, geleceği ve tüm zamanları korkusuzca inşa etmek için yapılması gerekenin var olan her şeyin gözükara/merhametsiz (*rücksichtslos*) bir eleştirisine başvurulması olduğunu belirtir.³⁵⁹ Böylece toplumsal politik bir sorun olan din, sadece dinsel alanın eleştirel bir çözümüyle değil, bu sorunun ve diğer sorunların zuhur ettiği kaynağın bütünlüklü bir eleştirisi ile çözülebilir ve ancak bu yolla insan kurtuluşa erebilir. Marx'ın ifadesiyle: “Bu kurtuluşun başını felsefe, kalbini proleterya oluşturuyor. Felsefe proleterya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremiyor, proleterya felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramıyor.”³⁶⁰ Bu kurtuluşa, felsefe proleterya maddi silahını, proleterya da felsefede zihinsel (*geistigen*) silahını bulur. İnsanın kurtuluşu proleteryanın proleterya olmaktan ve felsefenin, proleterya doğuran ilişkilerden ve buna bağlı gelişen düşünsel yapısından kurtulmasıyla mümkündür. Bu suretle proleterya var olduğu sürece felsefe kendini gerçekleştiremeyecek, fakat felsefe gerçekleşmeden de proleterya kendini ortadan kaldıramayacaktır. Teori ve pratik ya da düşünsel ve eylemsel olan eş zamanlı gerçekleştiği ölçüde kurtuluş imkân kazanacaktır. Marx eleştirinin silahlarının, silahların eleştirisinin yerini almadığını, somut gücün ancak somut güç ile yenilebileceğinden kuşku duyulmadığını, fakat teorinin yığınları sardığı anda somut bir güç olarak ortaya çıkabildiğini belirtir.³⁶¹ Eleştiri, praksis olarak kendini proleterya gerçekleştirebilir, böylelikle gökyüzünün, yeryüzünün, hukukun, tanrıbiliminin ve siyasetin bütünlüklü bir eleştirisi pratik olarak ortaya konabilir.

Emile Bottigelli, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nden sonra Marx'ın, devletin anahtarının toplum olduğu sonucuna ulaştığını belirtir.³⁶² Marx'a göre toplum, insanların iktisadi etkinliğinin sonucu olan ilişkiler toplamıdır. Marx'ın 1844 *Ekonomi Felsefe Elyazmaları* metninde iktisadi konulara yönelerek din ve devlet merkezli eleştirisinden politik ekonomi zemininde üretim ilişkilerine yönelik

³⁵⁹ Karl MARX, 1843 Eylül Arnold Ruge'ye, <https://www.marxists.org>, (28.12.2016)

³⁶⁰ Bkz. (355), MARX, 209.

³⁶¹ A.g.k., 201.

³⁶² Karl MARX, 1844 *Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev. Kenan Somer, 47.

eleştiriye geçiş yapmaya başladığı görülür. Bu geçiş Marx'ın, Friedrich Engels ile birlikte kaleme aldığı Genç Hegelcilere yönelik bir polemik olan *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı* adlı eserde de takip edilir. Bu eserde Marx, Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?* kitabını ele aldığı bölümlerde Proudhon'dan övgüyle bahseder ve kitabın asıl önemli yönünün, politik ekonominin, politik ekonomi bakımından bir eleştirisi olmasından kaynaklandığını vurgular.³⁶³ Proudhon inceleme ve eleştiri konusu olarak özel mülkiyete odaklanarak ve özel mülkiyeti kendi evrenselliği içerisinde incelemiştir. Marx'ın buradaki vurgusu, eleştirinin zeminini eleştiri nesnesinin içsel ilkelerinden hareketle ortaya konması gerektiğine yöneliktir. Marx'ın Bauer ve yoldaşlarının “eleştirel Eleştiri öğretisi”ni eleştirmesinin altındaki dayanak noktası da Marx'ın bu vurgusunda gizlidir.

Marx'ta eleştiri fikrinin şekillenmesinde Bruno Bauer'in büyük etkisi vardır. Marx Bauer'in eleştirel Eleştiri öğretisinin ölçütünü eleştiri nesnesine aşkınsal bir noktadan hareketle almasını ve bu noktadan hareketle geliştirdiği eleştirileri eleştirmiştir. Marx ise eleştirinin eleştirilen nesneye içkin ilkelerden hareketle yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Marx ve Engels, Bauer'in eleştirisinde karşı çıktıkları noktayı şöyle izah ederler: “Bizim Bauer'in Eleştirisinde karşı çıktığımız şey *kurgunun* karikatürsel-yeniden üretiminin ta kendisidir.”³⁶⁴ Çünkü bu yeniden-üretim Eleştirinin kendisini aşkın bir erkliğe dönüştürür ve Hristiyan-Cermen ilkenin en eksiksiz dışavurumunu ifade eder. Auguste Cornu'un ifadesiyle: “Genç-Hegelcilerin eleştirel Eleştiri öğretisi, ideolojik düzeyde kurgusal felsefenin ağırlık kazanmasına ve siyasal bakımdan da gericiliğin desteklenmesine yol açıyordu.”³⁶⁵ Çünkü eleştirinin zeminini aşkın bir noktadan hareketle ele alan “eleştirel Eleştiri öğretisi” dünyevi çelişkilerin göz önünde bulundurulmasına engel oluyor, söylemsel bir boyuttan öteye geçemeyerek gerçekliği kendi gerçekliği içinde ifade edemiyordu.

Marx'ın Bauer ile birlikte Ludwing Andreas Feuerbach ve Max Stirner gibi Hegelcilere yönelik eleştirileri Engels ile birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi* adlı

³⁶³ K. MARX- F. ENGELS, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, Çev. Kenan Somer, 54.

³⁶⁴ A.g.k., 19.

³⁶⁵ A.g.k., 320.

eserde devam eder. Marx, Alman eleştirisinin en yeni çalışmalarda dahi felsefi zemini kaybetmediğini fakat kendi felsefi öncüllerini incelemek yerine sorularının tamamını Hegel'in sisteminin zemini üzerinden ortaya koyduğunu belirtir. Genç Hegelcilerin her biri Hegel'i aştığını iddia etse de Marx'ın çağdaşlarının hiçbiri Hegel'e olan bağlılıkları yüzünden bu sistemin kapsamlı bir eleştirisine girişmemiştir.³⁶⁶ Hegelciler, Hegel sisteminin tek bir yönünün ele alınmasıyla ve bu yönün Hegel sisteminin bütünüymüş gibi görülmesiyle Hegel'i ve birbirlerini eleştirmişler ve bu aşamada sıkışıp kalarak öteye gidememişlerdir. Marx'a göre Eski-Hegelciler her şeyi Hegelci bir mantık kategorisine indirgeyerek kavıyor, Genç-Hegelciler ise her şeyi teolojik ilan ederek eleştiriyorlardı. Genç-Hegelciler, bilincin bütün ürünlerini bağımsız bir varlık olarak görüyor ve savaşlarını buna karşı veriyorlardı.³⁶⁷ Oysaki Marx'a göre bilinç tarihsel ve toplumsal bir üründür ve maddi ilişkiler ile birlikte ortaya konulabilir. Marx'ın ifadesiyle: "...üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların 'töz' ve 'insanın özü' olarak tasavvur edip, tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir..."³⁶⁸ Marx bu suretle hareket noktasındaki öncüllerin keyfi öncüller ya da dogmalar değil, gerçek öncüller olduğunu vurgular ve devamında "bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır" diye ekler.³⁶⁹ Çünkü yaşamı belirleyen bilinç değil, aksine bilinci belirleyen toplumsal ilişkiler bütünü olarak yaşamdır.³⁷⁰ Yaşamı bilincin bir ürünü olarak kavrayan Genç Hegelcilere göre, insan ilişkileri, insanın yapıp etmeleri ve insanın sınırları kendi bilinçlerinin ürünüdür. Bu görüş doğrultusunda Genç-Hegelciler, insanların sınırlarından kurtulmaları için insanın mevcut kendi bilincinin yerine ahlaki bir postulat yerleştirmektedirler. İnsan bilincinin değiştirilmesine yönelik bu arzu mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanmasına ve benimsenmesine sebep olmaktadır. Bu suretle Genç-Hegelci ideologlar dünyayı sarsan söylemler üretirler fakat yalnızca bu söylemlere karşı mücadele ederler. Marx'ın ifadesiyle: "İçlerinden en yenileri, yalnızca 'söylemlere'

³⁶⁶ K. MARX- F. ENGELS, *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 28.

³⁶⁷ A.g.k., 29.

³⁶⁸ A.g.k., 45.

³⁶⁹ A.g.k., 30.

³⁷⁰ A.g.k., 35.

karşı mücadele ettiklerini öne sürmekle, faaliyetlerini isabetle tanımlayan ifadeyi bulmuşlardır. Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemlerle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar.”³⁷¹ Marx söylemler vasıtasıyla kurulan bir gerçeklik eleştirisinin mevcut dünya eleştirisi olmadığını belirterek kendi eleştiri kavrayışının mevcut dünyaya yönelik pratik bir eleştiri olduğunu ileri sürer.

Marx’ın eleştiri tasarısının değiştiğini gösteren çalışması *Grundrisse*’dir. *Grundrisse* Marx’ın politik ekonomi temellerini attığı, inceleme konusu olarak maddi üretim ve üretim ilişkilerini ele aldığı, toplumsal ilişkilere dair önemli bir görüşün ilk bilimsel betimlemesini sağladığı elyazmalarıdır. Tom Rockmore, bu taslağın Marx’ın “politik ekonomi eleştirisi” sözlerini taşıyan eserler dizisinin ilki olduğunu ve Marx’ın bir zaman ‘Ekonomik Kategorilerin Eleştirisi’ başlığını kullanmayı planlamış olduğunun kanıtı olarak kabul edilebileceğini belirtir.³⁷² Marx, Ferdinand Lassalle’ye 22 Şubat 1858 tarihli mektubunda *Grundrisse*’nin amacını şöyle ifade eder: “ilk çalışma, *ekonomik kategorilerin eleştirisi* ya da eleştirel bir gözle sunulan burjuva ekonomik sistem. Çalışma hem sistemin işleyişinin anlatılması hem de aynı zamanda eleştirisi.”³⁷³ *Grundrisse*, Marx’ta eleştiri kavramının dönüşümüne işaret eden bir kırılma noktasıdır. Kuşkusuz *Grundrisse*, Marx’ın politik ekonomi üzerine olan düşüncelerini açık ettiği ilk metin değildir. Fakat Marx, *Grundrisse*’ye kadar kaleme aldığı metinlerde eleştirilerini Hegel, Genç-Hegelciler, Proudhon ve klasik iktisat bilimcileri üzerinden politik ekonomiye yöneltiyordu. *Grundrisse*’de Marx’ın ifade ettiği gibi eleştiri, doğrudan ekonomik kategorilere ve burjuva ekonomik sistemine yöneltilir ve eleştiri aynı zamanda sistemin işleyişini de ifşa eder. Böylece Marx’ın eleştiri kavramsallaştırmasındaki dönüşümün belirlenim kazandığı ve *Grundrisse* ile birlikte Marx’ta eleştirinin kapitalizm eleştirisi olarak ortaya çıktığını söylemek gerekir.

³⁷¹ A.g.k., 29.

³⁷² Tom ROCKMORE, *Marksizimden Sonra Marx*, Çev. Habib Türker, 151.

³⁷³ Karl MARX, *Grundrisse 1*, Çev. Arif Gelen, 13.

Marx, ekonomik kategorilerin eleştirisine *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ile devam eder. Marx, bu eserin meşhur önsözünde, burjuva iktisat sistemini sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, dış ticaret, dünya pazarı olarak inceleyeceğini belirterek başlar ve bu eserde sermaye ve üretim üzerine olan incelemelerini aktarır. Marx, politik ekonomiyi incelemeye Paris’te başladığını ve bu incelemenin Brüksel’de devam ettiğini belirterek politik ekonomi üzerine olan incelemelerinde ulaşmış olduğu ve incelemelerine kılavuzluk eden sonucu şöyle formüle eder:

“Varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklardır.”³⁷⁴

Görüldüğü üzere Marx’ın incelemesine kılavuzluk eden fikir belirli toplumsal bilinç şekillerinin üretim ilişkilerinin biçimleri olduğu doğrultusundadır. Politika, bilim ya da din bir devrin kendisini belirleyen sistemler değil, aksine üretim ilişkilerinin almış olduğu biçimlerdir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserin devamını *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nin birinci cildi oluşturur.³⁷⁵ Michael Heinrich, “Marx’ta Eleştiri” (*Kritik bei Marx*) adlı metninde Marx’ın politik ekonomiyi eleştirmeye başladığında, onun bu bilimin sonuçlarını ya da bu bilimin teorisini eleştirmediğini belirtir. Marx, eleştirerek bu bilimin eksikliğini ortaya koymaya ve bu eksikliği kapatmaya çabalar. Heinrich, *Kapital*’in alt başlığının *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* olduğunu vurgular ve bu alt başlığın, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ni

³⁷⁴ Karl MARX, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, 25.

³⁷⁵ *Kapital*’in ikinci ve üçüncü ciltleri Marx’ın ölümünden sonra Engels tarafından Marx elyazmalarının ve notlarının derlenmesiyle yayımlanır. *Kapital*’in yalnızca ilk cildi Marx tarafından yayımlanmıştır.

hatırlattığını belirtir. Çünkü Heinrich'e göre her iki eserde de amaç eleştiri nesnesine karşı bütünlüklü bir eleştiri ortaya koymak ve bilimin sınırlarını saptamaktır.³⁷⁶

Marx, *Kapital*'de inceleme nesnesini şöyle ifade eder: “Benim bu eserde inceleyeceğim şey, kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileridir.”³⁷⁷ Görülen o ki, *Grundrisse* ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da girişmiş olduğu ekonomik kategorilerin eleştirisi kapitalist üretim tarzının eleştirel bir incelemesi olarak *Kapital*'de devam eder. Bu doğrultuda Marx'ın ifade ettiği üzere *Kapital*'in nihai amacı modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak olarak ortaya konulur.³⁷⁸ Marx, Alman toplumunun kendine özgü tarihsel gelişiminde Alman proletaryasının, Alman burjuvazisinden daha hızlı ve açık bir biçimde sınıf bilincine ve olgunluğuna ulaştığını belirtir. Bu nedenle Almanya'da burjuva ekonomik bilimi mümkün bir hale geliyormuş gibi görünmeye başlar başlamaz imkânsız bir hale gelir. Bu durum görüş ayrılıkları doğursa da ortaya çözüm sunabilecek bir görüş çıkmamıştır. Marx'ın ifadesiyle:

“Demek ki, Alman toplumunun kendine özgü tarihsel gelişimi burada ‘burjuva’ iktisadının her tür özgün gelişme yolunu tıkamıştı, ama eleştiri yolu açtı. Böyle bir eleştiri, bir sınıfı temsil edecekse, yalnızca, tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını yıkmak ve ardından sınıfları ortadan kaldırmak olan sınıfı temsil edebilir: proletarya.”³⁷⁹

Görüldüğü üzere tarihsel gelişmeler burjuva iktisadının gelişme yollarını tıkamış olsa da eleştiri yolu açıktır. Fakat bu yol mevcut burjuva iktisadını geliştirmek ve kapitalist üretim ilişkilerini güçlendirmek için değil, bu ilişkileri darmadağın ederek ve toplumsal sınıfları ortadan kaldırarak yeni bir toplumsal ilişkilene biçimi ortaya koymak içindir. Böyle bir eleştiri ancak kapitalist üretim biçimi içerisinde üreten fakat ürettikçe yoksullaşan bir sınıfın eylemlerinde yıkıcı ve yeniden kurucu bir biçim kazanabilir. Proletaryanın eleştirisi dile geldiği an eylem olur. Marx toplumsal bir eleştiri için; eleştiri silahlarının, silahların eleştirisinin yerini alamadığını

³⁷⁶ Michael HEINRICH, *Kritik bei Marx*, 44.

³⁷⁷ Bkz. (338), MARX, 18.

³⁷⁸ A.g.k., 19.

³⁷⁹ A.g.k., 25.

belirterek teorik eleştirinin, pratik eleştirinin yerini alamayacağını ifade eder. Marx'ta eleştiri; söylemlerin bağlı olduğu gerçekliğin eleştirisi ile birlikte söylemlerin de eleştirisi; teorik olduğu kadar pratik; bilimsel olduğu kadar toplumsal olan da bir eleştiridir.

Kant ve Marx'ın eleştiriye kavrama biçimlerine dair, Kojin Karatani *Transkritic: Kant ve Marx Üzerine* adlı çalışmasında Kant ve Marx'ın düşünme biçimlerinin benzerlik taşıdığını vurgulayarak, her iki düşünürün de hem aşkın hem de yanal olan dinamik eleştirilerini “Transkritic” olarak adlandırır.³⁸⁰ Karatani, Kant'ın aklı eleştirme biçimi ile Marx'ın kapitalizmi eleştirme biçimi arasında, her iki düşünürün kavramlarını birbirlerine yansıtarak, özdeşlikler kurmaya çabalar. Marx'ın eleştirisinin özünde Kantçı bir eleştiri olduğunu göstermeye çalışır. Karatani'nin ifadesiyle: “*Kapital*, her ne kadar dünyayı örgütlese de sermayenin kendi sınırlarını asla aşamayacağını ifşa eder. Sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsünü hedef alan Kantçı bir eleştiridir bu.”³⁸¹ Karatani'nin bu okuması Slavoj Žižek tarafından eleştirilir. Žižek, Karatani'nin tasarısının gerçekten komünist bir tasarı olmadığını, her gerçekliği kendine mal etmeyen “dogmatik” bir kapitalizm yerine “aşkın-eleştirel” bir kapitalizmi koymaya dair imkânsız bir Kantçı hayal olduğunu belirtir.³⁸² Žižek'in ifadesiyle; “Marx'ın eleştirisi kesinlikle Kantçı *değildir*, zira Marx sınır kavramını Kantçı anlamıyla negatif bir sınırlama olarak değil, Hegelci anlamıyla, sürekli genişleyen kendi kendini yeniden üretme hareketinde sermayeyi daha da ileri gitmeye sevk eden *pozitif* teşvik edici bir güç olarak tasavvur etmiştir.”³⁸³ Karatani ve Žižek arasındaki tartışma aslında Kant, Hegel ve Marx diyalektikleri arasındaki bir tartışmadır.³⁸⁴ Karatani, Marx diyalektiğinde çelişkilerin bütünlüklü olarak çözüme kavuşamadığını ve bu suretle Hegelci tamamlanmış diyalektiğe karşıt olarak, Marx'ın diyalektiğinin Kant'ın çözülemeyen antinomileri aracılığıyla ortaya çıkan diyalektikle özdeşleştirilebileceğini iddia eder. Žižek ise Karatani'nin belirli savlarını

³⁸⁰ Kojin KARATANI, *Transkritic Kant ve Marx Üzerine*, Çev. Erkan Ünal, 28.

³⁸¹ A.g.k., 34.

³⁸² Bkz. (349), ŽIZEK, 273.

³⁸³ A.g.k., 273.

³⁸⁴ Bkz. (8), ELGÜR, 256.

kabul etmekle birlikte içkinlik düzlemi içerisinde hareket eden Marx'ın diyalektiğinin Hegelci diyalektiğe daha yakın olduğunu savunur.

Kantçı eleştirinin ve diyalektiğin serüveni çalışmanın bu aşamasında Alman idealist düşünürleri ile Marx'ın eleştirel düşüncesi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kantçı diyalektiğin, diyalektik düşüncenin farklı bir kavrayışına motivasyon ve imkan sağladığı Hegel düşüncesi üzerinden, Kantçı eleştirinin diyalektiğe bağlı olarak gerçekleşen dönüşümü, Marx düşüncesi üzerinden ele alınmıştır. Kant düşüncesi içerisinde insan aklını yanılsamalara sürükleyen ve yanılsamanın mantığı olarak adlandırılan diyalektik Alman İdealizmi düşüncesinden dolayım olarak Hegel'de mantıksal olgusal olan her şeyin bir bütünlük içinde kavranmasına imkân tanıyan devinim ve bu devinimin sonunda kendisini yöntem olarak ortaya koymuştur. Kantçı ikili dünya anlayışının terk edilmesi, başka bir ifadeyle numenal ve fenomenal alanın tek bir dünya içerisinde eritilmesi, Kantçı eleştiri kavrayışını da değiştirmiştir. Kant düşüncesi içerisinde, düşüncenin diyalektik hareketinin numenal alana ölümcül sıçrayışını gösterme ve akli sınırlandırma işlevinde olan eleştiri, Marx düşüncesi içerisinde sınırları genişletmeye yönelik içkin ve pratik bir role ve işleve bürünmüştür. Hegel düşüncesinde olduğu gibi Marx düşüncesinde de diyalektik hareketten ortaya çıkan şey bir yanılsama değil, gerçekliktir ve bu doğrultuda toplumsal alandaki çelişkiler ve çatışmalar eleştirinin radikalleşmesine ve toplumsal politik bir biçim almasına mahal verir. Böylelikle Marx'ta eleştiri, burjuva toplumunun üretim ilişkilerini yıkıcı ve dağıtıcı, proleter sınıfın sınırlarını genişletici, değiştirici ve dönüştürücü, pratik bir işlev kazanmıştır.

8. SONUÇ

Bu çalışmada “Bugün nasıl eleştirebilirim?” sorusundan hareketle Kant düşüncesi içerisinde eleştiri ve diyalektik kavramlarının izi sürülmüş ve bu sorunun olanaklı bir yanıtı aranmıştır. Ortaya çıkan en temel sonuç; bugün bile bizi böyle bir soruya yönlendiren, iki yüzyılı aşkın bir zaman önce farklı gerekçelerle Kant’a da sordurtan temel kaygının ve problemin özgürlük olduğudur. Çalışma boyunca özel olarak yalnızca eleştiri ve diyalektik kavramlarına odaklanılmış olsa da özgürlük kavramı bizi her an bir hayalet kavram gibi takip etmiş ve çalışmanın genel çerçevesine sürekli sızmıştır. Özgürlük sadece Kant’ın değil, onun yaşadığı çağın ve dahası bizim kendi çağımızın da temel bir problemi olarak bize “Bugün nasıl eleştirebilirim?” sorusunu sordurtmaktadır. Toplumsal, siyasal ve düşünsel olanın ilişkiselliği içerisinde, kriz dönemlerinde en çok göz ardı edilen özgürlüktür ve özgürlük göz ardı edildikçe mevcut kriz derinleşerek varlığını sürdürmeye devam eder. Kant’ın, devamında Hegel ve Marx’ın, ister felsefi ister toplumsal olsun, ulaştıkları sonuç bir özgürlük uzamının nasıl yaratılacağı ve nasıl gerçekleştirileceği üzerinedir. Eleştiri hem teorik hem de pratik olarak böyle bir sonuca ulaşmak için gerek koşuldur.

Bu çalışmada, Kant’ın eleştiri ve diyalektik kavramları temel olarak iki alan üzerinden incelenmiştir. Kant’ın felsefi eleştirisini kapsayan ilk alan, Kant’ın metafizik alanındaki kargaşayı ve bu kargaşaya sebep olan Tanrı, Evren ve Ruh kavramlarını aklın mahkemesi önüne çıkartarak bir çözüme kavuşturma çabasını ve bu doğrultuda Kant’ın felsefi eleştirisini konu edinmiştir. Bu noktada Kant eleştiri silahlarıyla birlikte felsefi düşünce içerisinde adeta bir devrime işaret eder. Tanrı, Evren ve Ruh kavramlarının içerikleri değişmiş ve dönüşmüştür. Bu kavramlar aklın transandantal ideleri ve bilginin zorunlu koşulları olarak, aklın teorik kullanımında düzenleyici, pratik kullanımında ise kurucu ideler olarak konumlanmışlardır. Bu doğrultuda Kantçı özne çatışma alanından eleştiri silahlarını kuşanarak özerk ahlaki bir fail olarak ortaya çıkmıştır.

Kant'ın diyalektiği kavrayış biçimi ise diyalektik düşüncenin tarihi açısından oldukça önemli bir yere işaret eder. Kant, kendinden önceki düşünürler gibi diyalektiği ne bir keyfilik içinde olumsal bağlamda ele alınmış ne de bir tartışma sanatı olarak görmüştür. Kant'ta diyalektik aklın zorunlu bir işleyişine dönüşmüş, ilk defa teorik düşünce içerisindeki mutlak zorunluluğu gösterilmiş ve ardından teorik ve pratik bir düzleme taşınmıştır. Diyalektiğin bu yeni kavranış biçimi Kant düşüncesini önemli ölçüde belirlemiştir. Çünkü eleştirinin asıl işlevi diyalektik hareketten kaynaklı kaçınılamaz ve engellenemez transandantal yanılsamalara dikkat çekmek insan aklının transandantal bir yanılsamaya düştüğünü fark ettirmek ve aklın sınırlarını çizmektir.

Transandantal yanılsamaların aldatıcılığını ortaya çıkaran ise saf aklın antinomileri, başka bir ifade ile çelişkileridir. Kant düşüncesi içerisindeki çelişkiler diyalektiğin kavranış biçiminden kaynaklı olarak saf teorik akıl içerisinde çözüme kavuşturulamadan kalmıştır. Bu çelişkileri çözmeye yönelik her teşebbüs insan aklını yanılsamalara sürükleyecektir. Fakat pratik akıl içerisindeki çelişkiler, teorik akıl alanında geçerli ve anlamlı olmayan, yalnızca ahlaki pratik hayatın koşulları içerisinde bir anlam taşıyan postulatlar ile ortaya konmuştur. Çelişkilerin çözümü “pratik akla” ve “ahlaki kabullere”, yani mantığın dışına kaydırılarak gösterilmiştir. Fakat bu çözüm, çelişkiyi üreten ya da çelişkili olan düşüncenin kendisi tarafından değil, ahlaki pratik alanda özgürlük idesinden hareketle ortaya konulabilmiştir. Oysaki Hegel, Kant'tan farklı olarak çelişkilerin çözümünü, özgürlük idesinden hareketle ahlaki pratik bir alanda değil, çözümün çelişkiyi ortaya koyan düşüncenin kendisi tarafından üretilebileceğini savunmuş ve çelişkilerin kavramsal ve mantıksal olmak üzere her iki düzeyde çözümünü ortaya koyarak Kant düşüncesindeki diyalektik kavrayışı aşmıştır. Bu iki düşünürün diyalektik kavrayışları arasındaki en önemli fark, Kant'ın diyalektik hareketten sadece yanılsamalar çıkacağına yönelik inancıdır.

Kant'ın toplumsal eleştirisini kapsayan ikinci alanda Kantçı eleştiri ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü çerçevesinde aklın kamusal kullanımında iletişimsel bir pratik olarak işlev görür ve toplumsal alanda mevcut kurumlar ve yasalar önünde otoriteyi kabul ederek nasıl özgür kalılabileceğini gösterir. Diğer taraftan Kant'ın

diyalektiği kavrama biçimi, onun toplumsal alandaki çelişkileri ve çatışmaları görmezden gelmesine ve bu ekseninde düşünürün bu çelişki ve çatışklardan bir gerçeklik değil, bir yanılgı çıkacağı görüşüne götürür. Bu suretle çelişkilerin keskinleşmesi ve eleştirinin radikalleşmesi olarak okunabilecek direniş hareketlerinin yalnızca olumsuz-yıkıcı yönü dikkate alınır. Kant'ın aklında daimi olarak bir hukuk devleti idesi vardır. Onun anayasal düzene geçiş döneminde yaşadığı göz önüne alındığında, her koşulda itaati zorunlu kılması ve eleştiriye bireyin yalnızca aklın kamusal kullanımında ifade ve kalem özgürlüğünü kullanmak biçiminde sınırlandırması anlaşılabilmektedir. Fakat itaati zorunlu, direnişi kabul edilemez ilan eden Kant'ın, devrime bakış açısı ilkin çelişkili gibi görünebilmektedir. Kant devrimi ilkin hukuki-politik bir olay olarak değil, aksine toplumsal-tarihsel bir olay olarak görür ve tarihsel ilerlemenin işareti olarak değerlendirir. Kant'a göre Fransız Devrimi'nde, devrimi temaşa edenlerde açığa çıkan coşku evrensel bir duygudaşlığı gösterir. Bu duygudaşlık hukuki-politik alandaki rejimlerin yıkılmasından veya siyasi bir eğilimden değil, aksine ahlaki bir eğilimden kaynaklanmakta ve evrensel olanın, ahlak yasasının açığa çıkışına işaret etmektedir. Kant'a göre Fransız Devrimi tarihsel ve toplumsal bir olay olarak değerlendirilir ve bu bağlamda Kant'ın bu tavrı kendisine göre bir çelişki içermez.

Kant sonrası düşüncede eleştiri kavramı en belirgin ve yoğun biçimde Marx tarafından kullanılmıştır. Her ne kadar Kant'ın ve Marx'ın gördükleri dünyalar ve düşünme biçimleri farklı olsa ve her iki düşünürün eleştiri okları farklı hedef tahtalarını –metafizik ve politik ekonomi- nişan alsalar da ikisinin de temel motivasyonu ve problemi özgürlüktür. Marx, eleştiriye mevcut maddi koşullara yönelik bir eleştiri olarak anlar ve koşulların eleştirisine, praksis olarak eleştiriye ve politik ekonominin eleştirisine odaklanır. Özgürleşmek için bir araya gelen insanları köleleştiren içerisinde bulundukları mevcut maddi ilişkilerdir ve eleştiri okları tam da bu ilişkilere ve bu ilişkilerin ortaya koyduğu düşünme kategorilerine çevrilir. Kantçı eleştiri ise henüz maddi ilişkilere değil, bir toplum olarak insanların nasıl bir arada yaşayacaklarının a priori koşullarıyla ilgilenmiştir. Bu doğrultuda duyularüstü alanın kavramları olan Tanrı, Ölümsüzlük ve Özgürlük pratik alanın kurucu ideleri olarak konumlanmış, Özgürlük ahlak yasasının “ratio essendi” si olarak ortaya konmuştur.

Sonuç olarak, “bugün nasıl eleştirebilirim?” sorusuna Kant’ın vereceği yanıt; hukuk kuralları çerçevesinde eleştirel bir düşünce ile aklın kamusal kullanımında ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü çevresinde düşüncelerin özgürce iletilmesi, oluşturulan kamuoyu doğrultusunda isteklerin ve taleplerin dile getirilmesi yönünde, hukuki bir mücadele biçiminde olacaktır. Bu noktada anakronizm yapma hatasına düşerek de olsa şu soruyu sormak gerekecektir: peki, kamusal alanın ortadan kalktığı, hukuki-politik alanın yaşamın her anına zuhur ettiği ve sınırlarını bedene kadar dayattığı, ifade özgürlüğünün ve eleştirinin engellendiği, özgürlük hakkının yok sayıldığı, insanın bir amaç olarak değil bir araç olarak tayin edildiği, öldürülebildiği ve tüm bunların belli bakımlardan mevcut anayasal bir zeminden hareketle gerçekleştirildiği durumlarda, “eleştiri” silahları otokratik iktidarları ve totaliter devletleri özgürleştirebilir mi?

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (Ed.), (2005), **Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, Altıncı Baskı, İstanbul.

BECK, Lewis White, (1969) **Early German Philosophy: Kant and His Predecessors**, The Belknap Press of Harvard University Press, İngiltere.

BENHABİB, Seyla, (2005), **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, Çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul.

BENNETT, Jonathan, (1966) **Kant's Analytic**, Cambridge University Press, İngiltere.

BOZKURT, N. (2010), **Kant** (Fikir Mimarları Dizisi- 2), Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul.

BROKER, Jill Vance, (2006), **Kant's Critique of Pure Reason An Introduction**, Cambridge University Press, New York.

BURNHAM, Douglas, (2000), **An Introduction to Kant's Critique of Judgement**, Edinburgh University Press, İskoçya.

CASSIRER, Ernst, (1984), **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitapevi Yayınları, Ankara.

CASSIRER, Ernst (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İnkilâp Kitabevi, İstanbul.

CAIMI, Mario, (2014), **Kant's B Deduktion**, Çev. María del Carmen Caimi, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

ÇİLİNGİR, Lokman, (2005), **Pratik Aklın Doğal Diyalektiği**, Elis Yayınları, Ankara.

ELGÜR, Ersin Vedat, (2013) **Felsefenin Arzusu Politika**, NotaBene Yayınları, İstanbul.

ENGELHARD, Kristina, (2005), **Das Einfache und die Materie: Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung**, Walter de Gruyter, Berlin.

EWING, Alfred Cyril, (1996), **A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason**, University Of Chicago Press, Chicago.

FREYDBERG, Bernard, (2005), **Imagination in Kant's Critique of Practical Reason**, Indiana University Press, Bloomington.

GARDNER, Sebastian, (1999), **Kant And The Critique of Pure Reason**, Routledge, Londra.

GEMALMAZ, M. Semih, (2012), **Devlet, Birey ve Özgürlük**, Legal Yayınevi, İstanbul.

GÖKBERK, Macit, (1993), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi Yayınları, Ankara.

GUYER, Paul, (2005), **Kant's System of Nature of Freedom**, Clarendon Press, Oxford.

HECTOR, Kewin W, (2015) **The Theological Project of Modernism**, Oxford University Press, İngiltere.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (1986), **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2004), **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Mantık Bilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2014), **Mantık Bilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İkinci Baskı, İstanbul.

HEIDEGGER, Martin, (1991), **Kant And The Problem Of Metaphysics**, Çev. Richard Taft, Indiana University Press, Beşinci Baskı, Bloomington.

HEIMSOET, Heinz, (2007) **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

HİLAV, Selahattin, (2012), **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, Yapıkredi Yayınları, İstanbul.

HÜNLER, Hakkı, (1998), **Estetik'in Kısa Tarihi**, Paradigma Yayınları, İstanbul.

ILYENKOV, E. Vasilyeviç, (2009), **Diyalektik Mantık**, Çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınevi, İstanbul.

KANT, Immanuel, (1960), **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.

KANT, Immanuel, (1970), **Philosophical Correspondence 1759-99**, Ed. ve Çev. Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, Chicago.

KANT, Immanuel, (1990), **Die Metaphysik der Sitten**, Ed. Hans Ebelig, Philipp Reclam Jun. GmbH & Co., Stuttgart.

KANT, Immanuel, (1992), **Lectures on Logic**, Ed. ve Çev. J. Michael Young, Cambridge University Press, İngiltere.

KANT, Immanuel, (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

KANT, Immanuel, (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

KANT, Immanuel (2000), **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

KANT, Immanuel, (2016), **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul.

KARATANI, Kojin, (2008), **Transkritik Kant ve Marx Üzerine**, Çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul.

KOSELLECK, Reinhart, (2012), **Kritik ve Kriz**, Çev. Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

KUEHN, Manfred, (2011), **Kant**, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

LYOTARD, Jean-François, (2014), **Çoşku Tarihin Kantçı Kritiği**, Çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul.

MACINTYRE, Alasdair , (2001), **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.

MARX, K. – ENGELS, F. (1976), **Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı**, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

MARX, Karl, (2009), **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2. Baskı Ankara.

MARX, Karl, (2011 a), **1844 El yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

MARX, Karl, (2011 b), **Kapital Ekonomi Politğin Eleştirisi: Cild 1**, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl, (2011 c), **Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Dördüncü Baskı, Ankara.

MARX, K. – ENGELS, F. (2013 a), **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2. Baskı, İstanbul.

MARX, Karl, (2013 b), **Grundrisse 1**, Çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, İkinci Baskı, Ankara.

MARX, Karl, (2014), **Yahudi Sorunu**, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul.

PATON, Herbert James, (1936) **Kant's Metaphysic Of Experience**, George Allen& Unwin LTD, Londra.

ROCKMORE, Tom, (2014), **Marksizimden Sonra Marx**, Çev. Habib Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

RÖTTGERS, Kurt, (2012), **Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx**, Walter de Guyter, Berlin.

SENSEN, Oliver, (2013), **Kant on The Moral Otonomy**, Cambridge University Press, İngiltere.

SHONFELD, Martin, (2000), **The Philosophy of Young Kant**, Oxford University Press, İngiltere.

SMITH, Norman Kemp, (2003), **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, Palgrave Macmillan, İngiltere.

STRAWSON, F. Peter, (2007), **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, Routledge, Londra.

THORPE, Luchas, (2015), **The Kant Dictionary**, Bloomsbury Publishing, Londra.

TOKATLI, Atilla, (1983), **Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel**, Yazko Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul.

WERKMEİSTER, W.H, (1979), **Kant's Silent Decade A Decade of Philosophical Development**, University Presses of Florida, Amerika.

WOLFF, Robert Paul, (1963), **Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason**, Harvard University Press. Amerika.

WOOD, Allen W, (2009), **Kant**, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.

ZAMMITO, John H, (1992) **The Genesis of Kant's Critique of Judgment**, The University of Chicago Press, Amerika.

ZELYÜT, Solmaz, (2010), **Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ZIZEK, Slavaj, (2011), **Ahir Zamanlarda Yaşarken**, Çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul.

ZIZEK, Slavoj,(2015), **Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Metaryalizmin Gölgesi**, Çev. Erkan Ünal, Encore Yayınevi, İstanbul.

MAKALELER

ADORNO, W. Theodor, (2005), “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, Çev. Mine Haydaroglu, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında Immanuel Kant**, 41-42: 56-85.

ATEŞOĞLU, Güçlü, (2005), “Eyleyen Felsefe’ye Giriş: Fichte’nin Yaşamı ve Felsefesi”, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, **Eyleyen Felsefe Johann Gottlieb Fichte**, Kanat Yayınları, İstanbul.

ARENDT, Hannah, (2005), “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, Çev. Yasemin Tezgiden, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında Immanuel Kant**, 41-42: 340-379.

BAUM, Manfred, (2005), “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi / Kants Kritik der reinen Vernunft”, Çev. Nafer Ermiş, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında Immanuel Kant**, 41-42: 31-54.

BECKS, W. Lewis, (1971), “Kant and the Right of Revolution”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 32, No. 3: 411-422.

BEİSER, C. Frederick, (1992), “Kant’s Intellectual Development: 1746-1781”, Ed. Paul Guyer, **The Cambridge Companion to Kant**, Cambridge University Press. İngiltere.

BOER, de Karin, (2012), “Hegel's Conception of Immanent Critique: its Sources, Extent, and Limit”, Ed. Ruth Sonderegger, Karin de Boer, **Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy**, Palgrave Macmillan, New York.

ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan, (2010) “Kant’tan bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?”, Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan, (2016), “Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının İmkânının Koşulları”, Haz. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, **Yargıya Felsefeyle Bakmak**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ENGEL S. Morris, (1963), “Kant's Copernican Analogy: A Re-examination”, *Kant-Studien*, 54, 1-4: 243-251.

FICHTE, Johann Gottlieb, (2005) “(Wissenschaftslehre) Nova Methodo”, Çev. Yasemin Çina, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, **Eyleyen Felsefe Johann Gottlieb Fichte**, Kanat Yayınları, İstanbul.

FICHTE, Johann Gottlieb, (2005), “Bilim Öğretisi [Wissenschaftslehre]”, Çev. Güçlü Ateşoğlu, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, **Eyleyen Felsefe Johann Gottlieb Fichte**, Kanat Yayınları, İstanbul.

GÖZKAN, H. Bülent, (2014), “Kant’ın Transandantal Mantığı”, *Felsefi Düşün – Akademik Felsefe Dergisi*, 3: 27-34.

GUYER, Paul, (2005), “Kant’ın Ödevler Sistemi”, Çev. Ali Kaftan, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant**, 41-42: 277-338.

HASSNER, Pierre, (2010), “Immanuel Kant ‘Ahlak ve Politika İlişkisi’” Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

HENRICH, Dieter, (1989), “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, Ed. Eckart Förster, **Kant’s Transandantal Deduction: The Tree Critique and Opus Postumum**, Stanford University Press, Amerika.

HEINRICH, Michael, (2009), “Kritik bei Marx”, Ed. Devi Dumbadze, **Erkenntnis und Kritik Zeitgenössische Positionen**, Transcript Verlag, Bielefeld.

KANT, Immanuel (1996), “The Conflict of the Faculties”, Çev. Mary J.Gregor, Robert Anchor, Ed. Allen W. Wood, George Di Giovanni, **Religion and Rational Theology**, Cambridge University Press, Cambridge, İngiltere.

KANT, Immanuel, (1992), “A New Elicudation Of The First Principles Of Metaphysical Cognition” Çev. ve Ed., David Walford, **Theoretical Philosophy**, Cambridge University Press, New York.

KANT, Immanuel, (2000) “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, Çev. Nejat Bozkurt, **Toplumbilim**, 11: 17-21.

KANT, Immanuel, (2006), “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

KANT, Immanuel, (2010), “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’”, Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

KARABÖCEK, Can, (2013), “Immanuel Kant’ta Siyasal Otoriteye İtaat ve Devrim Sorunu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, 23: 27-37.

KLEMME, F. Heiner, (2009), “The origin and aim of Kant’s Critique of Practical Reason”, Ed. Jens Timmermann, **Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Cambridge University Press, Cambridge.

KÖMEÇOĞLU, Uğur, (2000), “Eleştirel Kant’ı Eleştirememek” **Toplumbilim**, 11: 135-139.

BAL, Metin, (2016), “Yargı ve Estetik: Platon’dan Kant’a Estetik ve Yargı”, Haz. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, **Yargıya Felsefeyle Bakmak**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

NICHOLSON, P. Peter, (2010) “Kant, Devrim ve Tarih”, Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ÖZTÜRK, Ümit, (2013) “Eleştirel Felsefe Bağlamında Kant’ın ‘Transandantal Estetik’i”, **Kaygı**, 20: 41-63.

RASTOVIĆ, Milos, (2011), “Kant’s Copernican Revolution”, **Philosophy Study**, Vol. 2, No. 1: 19-26.

REISS, H.S. (1956), “Kant and the Right of Rebellion”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 17, No. 2: 179-192.

SEEBOHM, Thomas, (1981), “Kant’s Theory of Revolution”, **Social Research**, Vol. 48, No. 3: 557-587.

SCHAPER, Eva, (2005), “Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği”, Çev. Ai Kaftan, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant**, 41-42: 154-179.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, (2005), “*Transandantal İdealizm Sistemi*”, Çev. Ali Irgat, Haz. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, **Eyleyen Felsefe Johann Gottlieb Fichte**, Kanat Yayınları, İstanbul.

SCHMİDT, James, “AYDINLANMA NEYDİ? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı” Çev. Fahrettin Altun, **Toplumbilim**, 11: 23-36.

ŞAHABETTİN, Cenap, (2014), “Kant’ta Transandantal Ben Bilinci”, **Felsefe Dünyası**, 39: 55-72.

WATKINS, Eric, (2010), “The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good”, Ed. Andrews Reath, Jens Timmermann, **Kant’s Critique of Practical Reason A Critical Guide**, Cambridge University Press, İngiltere.

WIT, E.C, (1999), “Kant and the Limits of Civil Obedience”, **Kant-Studien**, 90: 285-305.

İNTERNET KAYNAKLARI

GÖZKÂN, H. Bülent, **Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştirel Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında**, <https://www.academia.edu/>.

Karl Marx, 1843 Eylül Arnold Ruge’ye , <https://www.marxists.org> .

Ragıp EGE, **Diyalektik**, <http://turcologie.u-strasbg.fr> .

GÖZKÂN, H. Bülent, **Saf Aklın Eleştiri’sinde “Ben”in Kuruluşu**, <https://www.academia.edu> .

ÖZGEÇMİŞ

Nefise BARAK, 1992 yılında Denizli’de doğdu. Lise öğrenimini 2010 yılında Didim’de tamamladı. 2014 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi felsefe bölümünden mezun oldu. 2014 yılından beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe bölümü yüksek lisans öğrencisidir.

